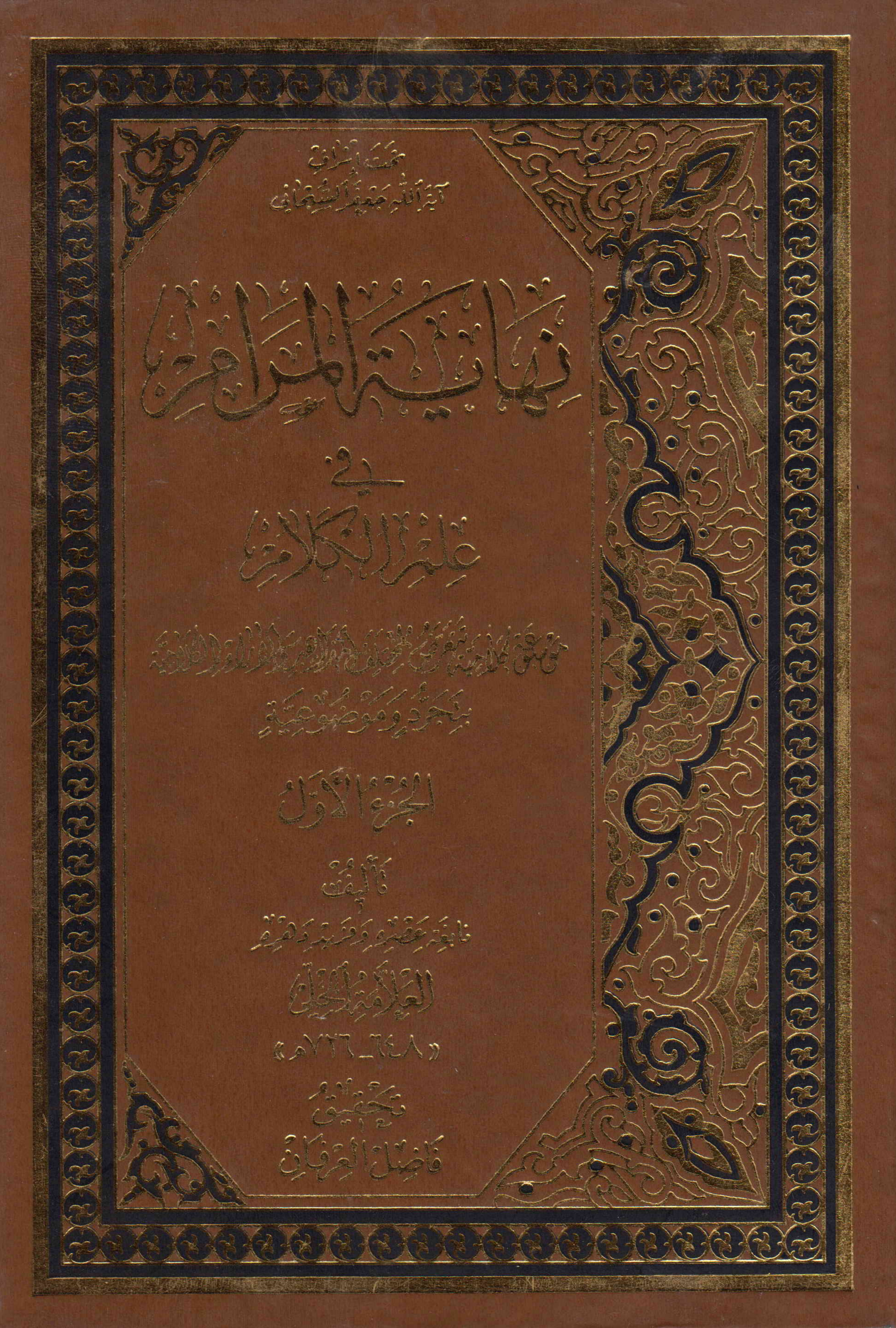

تحت إشراف
آية الله جعفر السبحاني
نهاية المرام
في
علم الكلام
موسوعة كلامية تعرض مختلف الآراء والأفكار الكلامية
بتجرد وموضوعية
الجزء الأول
تأليف
نابغة عصره وفريد دهره
العلامة الحلي
«٦٤٨-٧٢٦ هـ»
تحقيق
فاضل العرفان



تحت إشراف

آية الله جعفر السبحاني

نهاية المرام

في

علم الكلام

تأليف

نابغة عصره وفريد دهره

العلامة الحلّي

(٦٤٨ ـ ٧٢٦ هـ)

مَوسوعَةٌ كَلاميَّةٌ تَتَعرضُ لِمُختَلَفِ المَذاهِبِ والآراءِ الكَلاميَّةِ بتَجَرُّدٍ ومَوضُوعيَّةٍ

الجزء الأوّل

تحقيق

فاضل العرفان

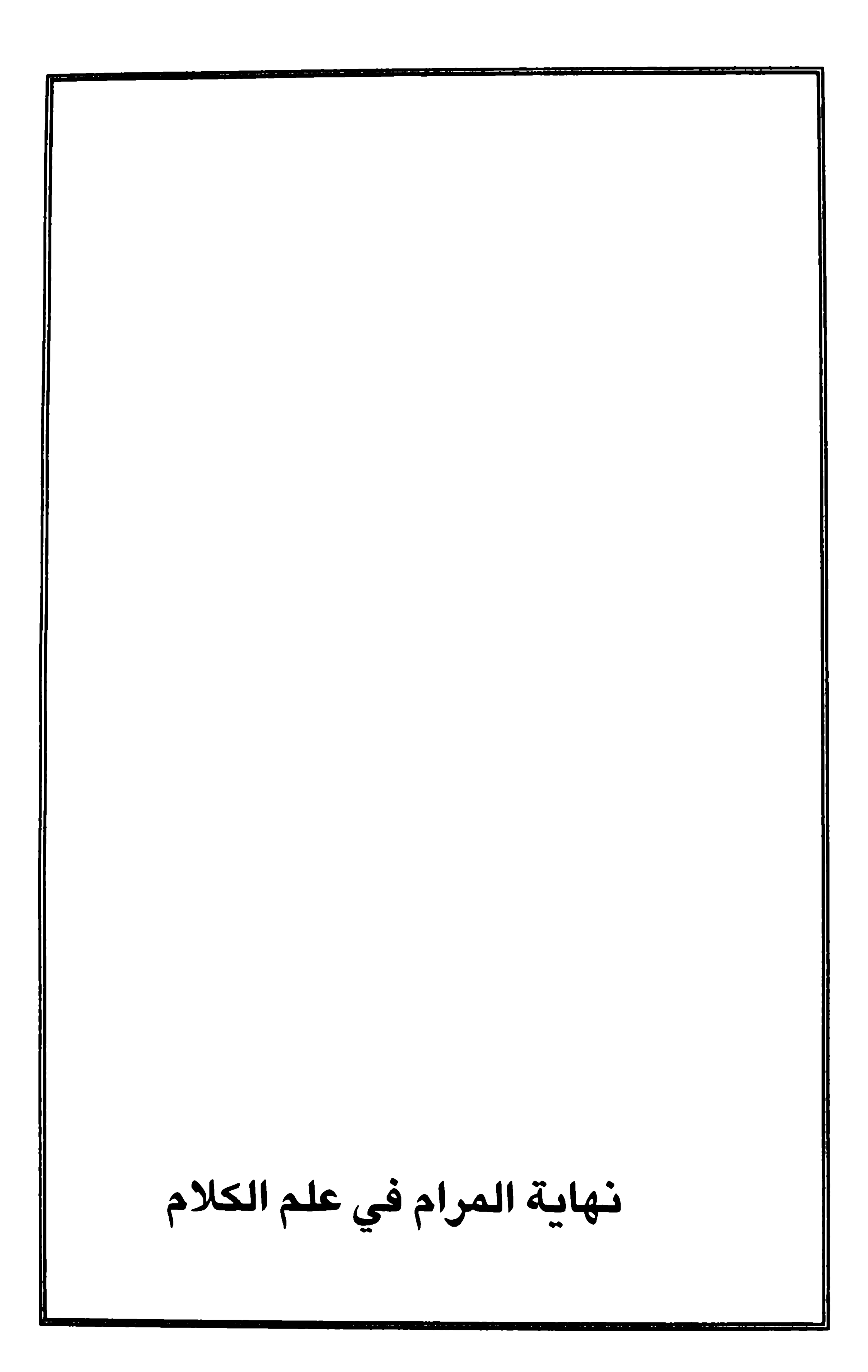
علامه حلّي، حسن بن يوسف، ٦٤٨ـ ٧٢٦ق.
نهاية المرام في علم الكلام /تأليف العلاّمة الحلّي؛ إشراف جعفر السبحاني؛ تحقيق فاضل العرفان. ـ قم:
مؤسسة الإمام الصّادق عليه السلام، ١٤٣٠ق. = ١٣٨٨
ISBN:٩٧٨ـ٩٦٤ـ٣٥٧ـ٣٩٠ ـ ٤ (دوره)
ISBN:٩٧٨ـ٩٦٤ـ٣٥٧ـ٣٩١ ـ ١ (ج١)
ISBN:٩٧٨ـ٩٦٤ـ٣٥٧ـ٣٩٢ ـ ٨ (ج٢)
ISBN:٩٧٨ـ٩٦٤ـ٣٥٧ـ٣٩٣ ـ ٥ (ج٣)
١.كلام شيعة اماميه ـ ـ قرن ٨ق.الف. السبحاني التبريزي، جعفر، ١٣٤٧ق ـ مشرف. ب. عرفان، فاضل، مصحح. ج. مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام. د. عنوان.
٢٩٧/٤١٧٢ BP٢١٠/ ٨ع ٩ن ١٣٨٨

اسم الكتاب:	نهاية المرام في علم الكلام/ ج ١
المؤلّف:	العلاّمة الحلّي
الإشراف:	العلاّمة الفقيه جعفر السبحاني
الطبعة:	الثانية
المطبعة:	مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام
التاريخ:	١٤٣٠/١٣٨٨ق
الكمية:	١٠٠٠نسخة
الناشر:	مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

توزيع
مكتبة التوحيد
ايران ـ قم: ساحة الشهداء
☎ ٧٧٤٥٤٥٧ : ٠٩١٢١٥١٩٢٧١
http://www.imamsadiq.org
www.shia.ir



بسم الله الرحمن الرحيم



نهاية المرام في علم الكلام

تقديم

بقلم المشرف
جعفر السبحاني

علم الكلام
وعوامل نشأته

إنّ علم الكلام كسائر العلوم الإنسانية، ظاهرة علمية نشأت بين المسلمين في ظلّ أسباب سيوافيك بيانها، ولايقتصر هذا العلم على المسلمين فحسب بل كانت للأُمم السابقة مذاهب كلامية ومدارس دينية يُبحث فيها عن اللاهوت والناسوت، وقد ألّف غير واحد من علماء اليهود والنصارى كتباً كلامية يرجع تاريخها إلى القرنين الخامس والسادس. وأمّا عوامل نشأته بين المسلمين فتتلخّص في عامل داخلي وآخر خارجي، و إليك البيان:

١ . القرآن هو المنطلق الأوّل لنشوء علم الكلام:

إنّ القرآن المجيد هو المنطلق الأوّل لنشوء علم الكلام ونضجه وارتقائه عند المسلمين، و إليه يرجع كل متكلّم إسلاميّ باحث عن المبدأ وأسمائه وصفاته وأفعاله، وقد تضمّن القرآن إشارات فلسفية وعقلية قامت على أُسس منطقية مذكورة في نفس الآيات أو معلومة من القرائن. فمن سبر القرآن الكريم فيما يرجع إلى التوحيد بأنواعه يجد الحجج الملزمة، والبيّنات المسلّمة التي لا تدع لباحث

الشك فيها. كما أنّه أرفق الدعوة إلى المعاد والحياة الأُخروية بالبراهين المشرقة، والدلائل الواضحة التي لا تقبل الخدش.

إنّ القصص الواردة في القرآن الكريم تتضمّن احتجاجات الأنبياء وصراعهم الفكري مع الوثنيين والمعاندين من أهل اللجاج، فهي ممّا يستند إليها المتكلّم في آرائه الكلامية. كما تتضمن بحوثاً في الإنسان وأفعاله ومسيره ومصيره، وغير ذلك ممّا جعل القرآن الكريم المنطلق الأوّل لنشأة علم الكلام في الإسلام.

٢. السنّة هي المنطلق الثاني:

إنّ النبيّ ﷺ ناظر المشركين وأهل الكتاب بمرأىً ومسمع من المسلمين، وهذه احتجاجاته مع نصارى نجران في العام العاشر من الهجرة، حتى أنّه ﷺ بعدما أفحمهم دعاهم إلى المباهلة، وقد حفل التاريخ وكتب السير والتفسير بما دار بين الرسول وبطارقة نجران وقساوستهم، وقد استدلّوا على أُلوهيّة المسيح بقولهم: هل رأيت ولداً من غير ذكر؟ فأفحمهم رسول الله ﷺ بإيحاء من الله: إنّ مثل عيسى في عالم الخلقة كمثل آدم، وقد خُلِق من غير أبٍ ولا أُمّ، فليس هو أبدع ولا أعجب منه [١].

إنّ النهي عن كتابة الحديث نجم عنه خسارة فادحة أدت إلى ضياع الكثير من احتجاجات النبي ﷺ ومناظراته مع المشركين وأهل الكتاب، فقد ذهبت كذهاب سائر خطبه، ولكن الشيعة اقتداءً بالعترة احتفظت بكثير من هذه المناظرات في كتبهم الحديثية، فمن سبرها يرى فيها بحوثاً ومناظرات تصلح لأن

---

١. لاحظ تفسير قوله سبحانه: ﴿إنّ مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثمّ قال له كن فيكون﴾ (آل عمران/ ٥٩).

تكون هي المنطلق في الصدر الأوّل لأهل الكلام من الشيعة وغيرهم [١].

٣. خطب الإمام علي عليه السلام هي المنطلق الثالث:

إنّ خطب الإمام ورسائله وكلمه القصار، التي حفظها التاريخ عن العصف والضياع لأوضح دليل على أنّ الإمام كان هو المؤسس للأُصول الكلامية خصوصاً فيما يرجع إلى التوحيد والعدل، وبين يديك نهج البلاغة الذي جمعه الشريف الرضي ممّا وصل إليه من خطبه، تجد فيه من الأُصول الكلامية ما لا تجده في غيره، وإلى ذلك يشير السيد المرتضى في أماليه فيقول: «اعلم أنّ أُصول التوحيد والعدل مأخوذة من كلام أمير المؤمنين ـ صلوات الله عليه ـ وخطبه، فإنّها تتضمّن من ذلك ما لا زيادة عليه ولا غاية وراءه. ومن تأمّل المأثور من كلامه، علم أنّ جميع ما أسهب المتكلّمون من بعده في تصنيفه وجمعه إنّما هو تفصيل لتلك الجمل وشرح لتلك الأُصول، وروي عن الأئمّة من أبنائه في ذلك ما لا يكاد يحاط به كثرة، ومن أحبّ الوقوف عليه فطلبه من مظانّه أصاب منه الكثير الغزير الذي في بعضه شفاء للصدور السقيمة ولقاح للعقول العقيمة» [٢].

وقال ابن أبي الحديد: «إنّ أشرف العلوم هو العلم الإلهي، لأنّ شرف العلم بشرف المعلوم، ومعلومه أشرف الموجودات، فكان هو أشرف، ومن كلامه عليه السلام اقتبس، وعنه نقل، ومنه ابتدئ وإليه انتهي، فإنّ المعتزلة ـ الذين هم أصل التوحيد والعدل وأرباب النظر ومنهم من تعلّم الناس هذا الفن ـ تلامذته وأصحابه، لأنّ كبيرهم واصل بن عطاء تلميذ أبي هاشم عبد الله بن محمّد بن

---

١. لاحظ احتجاجات النبي في كتاب الاحتجاج للشيخ أحمد بن علي بن أبي طالب المعروف بالطبرسي المتوفّى حدود عام (٥٥٠ هـ).

٢. الشريف المرتضى: غرر الفوائد: ١ / ١٤٨.

الحنفية وأبو هاشم تلميذ أبيه وأبوه تلميذه، وأمّا الأشعرية فإنّهم ينتمون إلى أبي الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري وهو تلميذ أبي علي الجبائي، وأبو علي أحد مشايخ المعتزلة فالأشعرية ينتهون بالآخرة [١] إلى أُستاذ المعتزلة ومعلّمهم، وهو علي بن أبي طالب» [٢].

٤. العترة الطاهرة ودورهم في نشوء هذا العلم:

إنّ العترة الطاهرة وإن أُقصيت عن القيادة الإسلامية، إلاّ أنّه أُتيحت لهم الفرصة في آخر عهد الأمويين وأوائل حكومة العباسيين، في شرح المعارف وتوضيح الحقائق وتربية رواد الفكر، وارشاد الحكيم إلى دلائل وبراهين لا يقف عليها إلاّ الأوحدي من الناس والتلميح إلى نكات عرفانية، لا يدركها إلاّ العارف المتألّه. ففي أدعية الإمام زين العابدين إشارات كلامية وتلميحات عرفانية، كما أنّ في الأحاديث المرويّة عن الصادقين والكاظمين كميّة هائلة من البحوث الكلامية، والمناظرات العلمية التي أدّت إلى نضوج علم الكلام الإسلامي بوجه واضح، وها نحن نذكر احتجاجين قصيرين للإمامين الصادق والرضا عليهما السلام ليكونا نموذجين لما لم نذكره:

مناظرة الإمام الصادق مع أحد القدرية:

روى العياشي: أنّه طلب عبد الملك بن مروان من عامله بالمدينة أن يوجه إليه محمّد بن علي بن الحسين (الباقر) عليه السلام حتى يناظر رجلاً من القدرية وقد أعيا

١. والصحيح أن يقول: أخيراً، وقد تسرّب هذا اللحن إلى الكتب العربية حتى استعمله سعد الدين التفتازاني في مطوّله.

٢. شرح ابن أبي الحديد: ١/ ١٧.

الجميع، فبعث أبو جعفر ولده مكانه، فقدم الشام وتسامع الناس بقدومه لمخاصمة القدرية، فقال عبد الملك لأبي عبد الله: إنّه قد أعيانا أمر هذا القدري، فقال الإمام: «إنّ الله يكفيناه» فلما اجتمعوا، قال القدري لأبي عبد الله عليه السلام : سل عمّا شئت؟ فقال له: «اقرأ سورة الحمد». قال: فقرأها، فلمّا بلغ قول الله تبارك وتعالى: ﴿إيّاك نعبد وإيّاك نستعين﴾ فقال جعفر: «قف! من تستعين؟ وما حاجتك إلى المؤونة أنّ الأمر إليك»، فبهت الرجل [1].

إنّ القدرية هم أسلاف المعتزلة، وقد تبنّت فكرة استغناء الممكن في فعله (لا في ذاته) في عصر خلافة عبد الملك (٦٥ ـ ٨٦ هـ) وكان لها دويّ في عصره، وقد أخذتها المعتزلة عنهم وصقلتها وجعلتها من توابع القول بالعدل وغفلت عن أنّ القول بالحرية إلى حدّ الاستغناء عن الواجب ينسجم مع التنزيه لكنه يهدم التوحيد الذاتي، فيكون الممكن مثل الواجب في الاستغناء عن غيره في مقام الإيجاد، ولأجل ذلك تضافرت عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام:

«لا جبر ولا تفويض ولكن أمرٌ بين أمرين» [2].

احتجاج الإمام الرضا عليه السلام مع أبي قرّة:

قال أبو قرّة للإمام الرضا عليه السلام : إنّا روينا أنّ الله عزّ وجلّ قسّم الرؤية والكلام بين اثنين، فقسّم لموسى عليه السلام الكلام، ولمحمّد صلى الله عليه وآله الرؤية. فقال أبو الحسن عليه السلام : «فمن المبلّغ عن الله عزّ وجلّ إلى الثقلين: الجن والإنس ﴿لا تُدْرِكُهُ الأبصارُ وهو يُدرِكُ الأبصار﴾ [3] و ﴿ولا يُحيطونَ بهِ علماً﴾ [4] و ﴿ليسَ كمثلهِ شيء﴾ [5]

---

١. المجلسي: البحار: ٥/ ٥٥ ـ ٥٦.

٢. الصدوق: التوحيد: ٣٦٢.

٣. الأنعام: ١٠٣.

٤. طه: ١١٠.

٥. الشورى: ١١.

أليس محمّداً ﷺ؟ !»قال: بلى. قال: «فكيف يجيئ رجل إلى الخلق جميعاً فيخبرهم أنّه جاء من عند الله، وأنّه يدعوهم إلى الله بأمر الله ويقول: ﴿لا تدركهُ الأبصارُ وهو يدركُ الأبصار﴾ و ﴿ولا يحيطونَ بهِ علماً﴾ و ﴿ليسَ كمثلهِ شيء﴾ ثم يقول: أنا رأيته بعيني وأحطت به علماً، وهو على صورة البشر ! أمّا تستحيون، ما قدرت الزنادقة أن ترميه بهذا: أن يكون يأتي عن الله بشيء، ثم يأتي بخلافه من وجه آخر»[1].

ومن وقف على كتب أهل الحديث والأشاعرة، يقف على أنّ لهم في إثبات الرؤية، صخباً وهياجاً وإصراراً منقطع النظير، وترى أنّ الإمام كيف قطع الطريق على أبي قرّة الذي اغترّ بأحاديث مدسوسة اختلقتها اليهود وأنصارهم وبثّوها بين المسلمين، ولولا ضيق المجال لنقلت قسماً وافراً من خطبهم ومناظراتهم عليهم السلام في مجال العقائد حتى تقف على أنّ حديثهم هو المنطلق الرابع لنشوء علم الكلام ونضوجه وتكامله.

فمن المؤسف جداً أن يتّهم شيعة العترة الطاهرة بما في كلام المستشرق (آدم متز) فقد وصفهم بأنّه لم يكن للشيعة مذهب كلامي إلى القرن الرابع، مع أنّ فيهم أئمّة المسلمين وقادة الأُمّة الذين يصدق فيهم قول الشاعر:

من تلق منهم، تلق كهلاً أو فتىً   علم الهدى بحر الندى الموردا

إلى هنا، تبينّ أنّ أحد الأسباب لنشوء علم الكلام هو العامل الداخلي الذي لا يتجاوز عن إطار القرآن والسنّة النبوية وكلمات العترة الطاهرة، وهناك عامل خارجي صار سبباً لنموّ الأفكار الكلامية المأخوذة عن الأُصول الموجودة في الكتاب والسنّة وهو وجود الصراع الفكري بين المسلمين وغيرهم، وإليك بيانه:

---

١. الصدوق: التوحيد: ١١٠ ـ ١١١ ح٩.

الاحتكاك الثقافي واللقاء الحضاري:

إذا كان الكتاب والسنّة وحديث العترة الطاهرة هو المنطلق لنشوء علم الكلام وظهوره بين المسلمين، فقد كان للاحتكاك الثقافي واللقاء الحضاري دور خاص في ذلك المجال، وهو أنّه دفع عجلة علم الكلام إلى الأمام، وصار سبباً لنموه ونضوجه بين المسلمين بأقصر مدة، ولولا هذا الصراع الفكري لما نمت تلك البذور الطيبة الكامنة في الكتاب والسنّة، وما استوت على سوقه، وهذان العاملان (الداخلي والخارجي) وإن صارا سبباً لنشوء هذا العلم وتكامله إلاّ أنّ دور الأوّل، يخالف دور الثاني، فالأوّل يعد مصادر علم الكلام ومنابعه ومناشئه، وأمّا الثاني، فهو الذي أيقظ المفكرين من المسلمين حتّى ينمّوا ما تعلموه في مدرسة الدين من الأُصول والعقائد، وإليك بيان ذلك العامل الخارجي.

بُعِثَ النبي ﷺ بدين عالمي، ونبوة خاتمة، وكتاب خاتم للكتب، والمهيمن عليها، وبثّ شريعته الغراء في ربوع الجزيرة العربية في بضع سنين، إلى أن مضى إلى جوار ربّه، وراية الإسلام خفّاقة عالية، تدين أهلها بالتوحيد، وتكافح الثنوية، وتُؤمن بالحياة الأُخروية وتعمل بسنن الإسلام وطقوسه.

وقد أحسّ المسلمون بواجبهم بعد رحلته، وهو نشر الإسلام وبسطه في العالم كلِّهِ ودعوة جميع البشر على مختلف قومياتهم إلى الانضواء تحت راية الإسلام، بالحكمة والموعظة الحسنة، ثم كسر الأصنام والأوثان بالجهاد المتواصل، وبذل النفس والنفيس في سبيله، حتى تُصْبح الأجواء صافية، والظروف حرّة، وترتفع العوائق والموانع بغية دخول الناس في دين الله زرافات ووحداناً عن طوع ورغبة، بلا خوف ولا رهبة من طواغيت العصر.

قام المسلمون بواجبهم ففتحوا البلاد، ونشروا الثقافة الإسلامية بين الأُمم

المتحضرة والتي كـانـت تتمتّع ــ وراء الآداب والفنـون والعلـوم والصنـاعـات ـ بمناهج فلسفية، وآراء كلامية لا يذعن بها الإسلام .

وقد كـان في ذلك الاحتكاك الثقافي واللقـاء الحضاري تأثير بـالغ عاد على الإسلام والمسلمين بـالخير الكثير إلاّ أنّ هذا الاحتكـاك لا يخلو عن مضـاعفات، وهي انتقـال تلك الآراء والأفكار إلى الأوسـاط الإسلامية وهـم غير متدرّعين تجاه تلك الشبهات والمشاكل.

وأعـان على ذلـك أمـر ثـان وهـو انتقـال عـدة من الأسرى إلى العـواصـم الإسلامية فـانتقلوا إليها بآرائهم وأفكـارهم وعقائدهم المضادّة لـلإسلام وأُسِسِه، وكان بين المسلمين مـن لم يتورّع في أخـذ هاتيك العقـائد الفاسـدة، نظراء: عبـد الكريم ابن أبي العوجاء، وحماد بن عجرد، ويحيى بن زياد، ومطيع بن اياس، وعبد الله بـن المقفّع إلى غير ذلـك بين غير متـدرّع أو غير متـورّع، فأوجـد ذلـك قلقـاً ووحشة بين المسلمين.

أضف إلى ذلك أمـراً ثالثاً كان لـه التأثير الحاسم في بسط الإلحاد والزنـدقة وهو نقل الكتـب الرومانية واليـونانية والفارسيـة إلى اللغة العربيـة من دون نظارة ورقابـة وجعلها في متنـاول أيدي الناس، وقـد ذكر ابن النـديم تاريخ تـرجمة تلك الكتب فقال:

«كان خـالد بن يـزيد بن معـاوية محِبّـاً للعلوم، فأمـر بإحضار جماعـة من فلاسفـة اليونـان ممّن كان ينـزل مدينة مصر، وأمـرهم بنقل الكتب في الصنعـة من اللسان اليـوناني والقبطي إلى العـربي، وهذا أوّل نقـل كان في الإسلام مـن لغة إلى لغة، ثم نقل الديوان وكان باللغة الفـارسية إلى العربية في أيام الحجاج، وكان أمر الترجمة يتقـدم ببطء، إلى أن ظهر المأمـون في ساحـة الخلافة، فـراسل ملك الـروم يسأله الاذن في انفاذ مـا يختار من العلوم القديمة المخزونـة، المدّخرة في بلد الروم،

فأجاب إلى ذلك بعد امتناع، فبعث المأمون جماعة، منهم: الحجاج بن مطر، وابن بطريق، ومحمد بن أحمد و الحسين بنو شاكر المنجّم، فجاءوا بطرائف الكتب، وغرائب المصنّفات في الفلسفة والهندسة وغيرهما»، ثم ذكر ابن النديم أسماء النقلة من اللغات المختلفة إلى اللغة العربية، وجاء بأسماء كميّة هائلة [١] فأخذوا يصبون ما وجدوه من غث وسمين في كتب الوثنيين والمسيحيين على رؤوس المسلمين، وهم غير متدرّعين وغير واقفين على جذور هذه الشبه، مع أنّها كانت تزعزع أركان الإسلام.

فقد أثار انتقال هذه الشبه والعقائد والآراء إلى أوساط المسلمين ضجّة كبرى بينهم، فافترقوا إلى فرقتين:

فرقة اقتصرت في الذب عن حياض الإسلام بتضليلهم وتكفيرهم وتوصيفهم بالزندقة وتحذير المسلمين من الالتقاء بهم وقراءة كتبهم والاستماع إلى كلامهم، إلى غير ذلك مما كان يعدّ مكافحة سلبية التي لها الأثر القليل في مقابل ذلك السيل الجارف.

وفرقة قد أحسّوا بخطورة الموقف وأنّ المكافحة السلبية لها أثرها المؤقت، وإنّ ذلك الداء لو لم يعالج بالدواء الناجع سوف يعمّ المجتمع كلّه أو أكثره، فقاموا بمكافحة إيجابية أي الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال الذي يستحسنه الإسلام، فأزالوا شبهاتهم، ونقدوا أفكارهم في ضوء العقل والبرهان، وقد نجحوا في ذلك نجاحاً باهراً، وهؤلاء المناضلون هم الشيعة خرّيجو مدرسة أهل البيت أوّلاً، والمعتزلة أتباع واصل بن عطاء ثانياً الذين أخذوا أُصول مذهبهم عن علي عليه السلام بواسطتين:

---

١. ابن النديم: الفهرست: ٣٥٢، ٣٥٦.

١ . أبي هاشم ابن محمد بن الحنفية.

٢ . محمّد بن الحنفية ابن علي بن أبي طالب.

ففي تلك الأجواء المشحونة بالبحث والجدل استفحل أمر الكلام، أي العلم الباحث عن المبدأ وأسمائه وصفاته وأفعاله لغاية الذب عن الإسلام، فكان علم الكلام وليد الحاجة، ورهن الصراع الفكري مع التيارات الإلحادية المتحديّة للإسلام والمسلمين، ففي هذه الظروف العصيبة قام أهل البيت عليهم السلام بتربية جموع غفيرة من أصحاب المواهب للذب عن الإسلام وأُصوله أوّلاً، وحريم الولاية ثانياً، في ضوء العقل والبرهان، فصاروا يناظرون كل فرقة ونحلة بأمتن البراهين وأسلمها، وكانت أئمّة أهل البيت كافلين بتدريبهم وتعليمهم كيفيّة مناظرتهم، وقد حفظ التاريخ أسماء لفيف من الرافلين في حلل الفضائل والمعارف، وسوف يوافيك أسماؤهم لاحقاً.

بدايات المسائل الكلامية في القرنين الأوّلين

قد عرفت أنّ القرآن والسنّة، وأحاديث العترة الطاهرة هي المنطلق الحقيقي لنشوء علم الكلام وأنّ المسلمين بطوائفهم المختلفة كانوا يصدرون عنها، نعم كان للّقاء الحضاري والاحتكاك الثقافي دور في تكامل علم الكلام وكثرة مسائله، فالكتاب والسنّة كانا مرجعين للاهتداء إلى موقف الإسلام فيها، واللّقاء الحضاري كان سبباً لطرح المسائل في الأوساط، وانتقال الأذهان إليها، وعلى كل حال أصبح الأمران سبباً لنشوء علم الكلام ونضوجه بين المسلمين على نزعاتهم المختلفة.

إنّ كتّاب الملل والنحل يصرّون على أنّ الاختلاف في الإمامة كان أوّل اختلاف ديني وأعظم خلاف بين الأُمّة.

يقول الإمام أبو الحسن الأشعري: أوّل ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد وفاة نبيّهم اختلافهم في الإمامة [١].

ويقول الشهرستاني: إنّ الاختلاف في الإمامة أعظم خلاف بين الأُمّة، إذ ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سلّ على الإمامة في كل زمان [٢].

يلاحظ عليه: أنّ الاختلاف في الإمامة بعد أيام الخلفاء و إن أصبح اختلافاً كلامياً، فذهبت الشيعة إلى أنّها تنصيصية والسنّة إلى غيرها، لكن الاختلاف يوم ارتحل الرسول لم يكن اختلافاً في قاعدة دينية، وجدالاً في مسألة كلامية بل كان جدالاً سياسياً محضاً، لم يكن مبنياً على قاعدة دينية، إذ كان علي عليه السلام وأهل بيت النبي ولفيف من شيعة الإمام بعيدين عن السقيفة وما جرى فيها، مشغولين

---

١. مقالات الاسلاميين واختلاف المصلّين: ١/ ٣٤، نشرة محيي الدين عبد الحميد.

٢. الملل والنحل: ١/ ٢٤.

بتجهيز النبي ﷺ، وأمّا الأنصار فكانوا يرون أنفسهم أولى بإدارة الأُمور لأنّهم آووا النبي ونصروه، وكان المهاجرون يرون أنفسهم أولى بها لأنّهم أصل النبي وعشيرته، من دون أن يبحث أحد من الفئتين عن القاعدة الدينية في مجال الإمامة، وأنّها هل هي التنصيص، أو الشورى أو غيرهما، وما هو الملاك فيها؟ بل كانت هذه الأُمور مغفولاً عنها يوم ذاك، وكان الهدف هو تسنّم منصّة الخلافة وتداول كرتها بين أبنائهم وعشيرتهم، حتى لو لم تكن حكومة الرسول حكومة دينية وكان الرسول قائداً بشرياً مات عنها، لقام المهاجرون والأنصار بنفس ذلك الجدال، وكلٌّ سعى إلى جرّ النار إلى قرصه.

فما في أكثر الكتب الكلامية من تصوير الاختلاف في مسألة الإمامة، اختلافاً كلامياً ناشئ عن النظر إليها فيما بعد السقيفة، وأمّا إذا نظرنا إليها من منظار المهاجرين والأنصار، فالاختلاف بينهم لم يكن نزاعاً كلامياً ودينياً بل سياسياً بحتاً، مبنياً على تناسي النص، وتصوير الخلافة الإسلامية كخلافة موروثة من القائد لأُمّته، وإلاّ فلو كان النزاع على أساس دينيّ، لما كان للاختلاف مجال، وكفتهم هتافات الرسول في بدء الدعوة، ويوم ترك المدينة لغزوة تبوك، ويوم الغدير وغيرها، هذا وللبحث صلة تطلب من محلّه.

وإليك نماذج من بدايات المسائل الكلامية في القرنين الأوّلين:

١. مسألة التحكيم:

إنّ أوّل خلاف ظهر بين المسلمين، وصيّرهم فرقتين، هو مسألة التحكيم في وقعة صفين، والمسألة يوم ذاك وإن اصطبغت بصبغة سياسية لكن كان لها أساس دينيّ، وهو أنّ الخوارج خالفوا علياً وانعزلوا عن جنده بحجّة أنّ حكم الله في الباغي، هو مواصلة الحرب والجهاد حتى يفيئ إلى حكم الله لا التصالح وإيقاف الحرب، وحجّتهم وإن كانت مردودة لأجل أنّ التحكيم إنّما فُرِض على

الإمام، لا أنّه قبله عن اختيار وحرية، والخوارج هم الذين فرضوه عليه، ولم يكتفوا بذلك حتى فرضوا عليه صيغة التحكيم ووثيقته، وحتى المُحكِّم الذي يشارك فيه مع مندوب معاوية، إلاّ أنّ هذا الاعوجاج الفكري صار سبباً لتشكّل فرقتين متخاصمتين إلى عهود وقرون.

وبذلك يفترق اختلافهم مع اختلاف أمثال طلحة والزبير ومعاوية إذ لم يكن اختلافهم حول المبادئ وإنّما طمعوا أن يكونوا خلفاء و ... ولذلك لم يثيروا إلاّ مشاكل سياسية دموية، بخلاف اختلاف الخوارج فإنّ اختلافهم كان حول المبادئ وكانوا يردّدون كلمة «لا حكم إلاّ لله» وكان علي وحواريّه الجليل ابن عباس يحتجّان عليهم بالقرآن والسنّة.

وبظهور الخوارج على الصعيد الإسلامي، ورفضهم التحكيم، طرحت مسائل أُخرى بين المسلمين شكّلت مسائل كلامية عبر القرون، وهي:

٢. حكم مرتكب الكبيرة:

إنّ الخوارج كانوا يحبّون الشيخين ويبغضون الصهرين، بمعنى أنّهم كانوا يوافقون عثمان في سني خلافته إلى ستّ سنين، ولمّا ظهر منه التطرّف والجنوح إلى النزعة الأموية، واستئثار الأموال أبغضوه، وأمّا علي عليه السلام فقد كانوا مصدّقيه إلى قضية التحكيم، فلما فُرض عليه التحكيم وقبل هو ذلك المخطّط عن ضرورة واضطرار، خالفوه ووصفوه باقتراف الكبيرة، ـ فعند ذاك ـ نجمت مسألة كلامية وهي ما هو حكم مرتكب الكبيرة؟ وقد استفحل أمرها أيام محاربة الخوارج مع الأمويين الذين كانوا معروفين بالفسق والفجور، وسفك الدماء وغصب الأموال، فكان الخوارج يحاربونهم بحجّة أنّهم كفرة لا حرمة لدمائهم ولا أعراضهم ولا نفوسهم لاقترافهم الكبائر .

وعلى أي تقدير ففي المسألة أقوال:

ألف . مرتكب الكبيرة كافر.

ب . مرتكب الكبيرة فاسق منافق.

ج . مرتكب الكبيرة مؤمن فاسق.

د. مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا فاسق بل منزلة بين المنزلتين.

فالأوّل خيرة الخوارج، والثاني مختار الحسن البصري، والثالث مختار الإمامية والأشاعرة، والرابع نظرية المعتزلة.

٣. تحديد مفهوم الإيمان:

وقد انبثق من هذا النزاع، نزاع كلامي آخر وهو: تحديد مفهوم الإيمان، وإنّ العمل داخل في حقيقة الإيمان أو لا ؟ فعلى قول الخوارج والمعتزلة، فالعمل مقوّم للإيمان، بخلافه على القول الآخر، وقد صارت تلك المسألة ذات أهمّيّة في الأوساط الإسلامية وانتهت إلى مسألة أُخرى، وهي زيادة الإيمان ونقصه بصالح الأعمال وعدمها.

٤ . الإرجاء والمرجئة:

كان هناك رجال يعانون من سفك الدماء، والحروب الدامية فالتجأوا إلى فرضية كلامية وهي إرجاء حكم مرتكب الكبيرة إلى الله سبحانه تعالى، أو إرجاء حكم الصهرين إلى الله سبحانه، حتى لا ينبس فيهما المسلم ببنت شفة، وأخذت تلك الفكرة تنمو حتى تحوّلت إلى الإباحية التي تنزع التقوى من المسلم وتفتح في وجهه أبواب المعاصي، وهو تقديم الإيمان وتأخير العمل، وإنّ المهم هو الاعتقاد القلبي والعمل ليس شيئاً يعتدّ به، وإنّ التعذيب على الكفر، وإمّا التعذيب على

اقتراف المعاصي فغير معلوم، وقد اشتهر عنهم قولهم: لا تضرّ مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة.

٥. مسألة القضاء والقدر:

إنّ مسألة القضاء والقدر وإن كان لها جذور قبل بزوغ نجم الإسلام وبعده، لكنها أخذت لنفسها أهميّة خاصة في عصر الأمويين حيث كانوا يبرّرون استئثارهم وأعمالهم الإجرامية بالقضاء والقدر، فصار ذلك سبباً، لوقوع المسألة مثاراً للبحث والنقاش بين أهل الفكر من المسلمين.

فالمسألة وإن كان لها جذور قبل الأمويين بين المسلمين لكنها كانت مطروحة بصورة فردية ولم تشكّل تيّاراً فكرياً ولا مذهباً كلامياً.

روى الواقدي في مغازيه عن أُمّ الحارث الأنصارية وهي تحدّث عن فرار المسلمين يوم حنين قالت: مرّ بي عمر بن الخطاب (منهزماً) فقلت: ما هذا؟ فقال عمر: أمر الله [١].

وقد كانت تلك الفكرة سائدة حتى بعد رحلة النبي ﷺ روى عبد الله بن عمر أنّه جاء رجل إلى أبي بكر فقال: أرأيت الزنا بقدر؟ قال: نعم. قال: الله قدّره عليّ ثم يعذّبني؟ قال: نعم يابن اللخناء أما والله لو كان عندي انسان أمرته أن يجأ أنفك [٢].

استغلال الأمويين للقدر:

لقد اتخذ الأمويّون مسألة القدر أداة تبريرية لأعمالهم السيّئة وكانوا ينسبون

١. الواقدي: المغازي: ٣/ ٩٠٤.

٢. السيوطي: تاريخ الخلفاء: ٩٥.

وضعهم الراهن بما فيه من شتى ضروب العيث والفساد إلى القدر. قال أبو هلال العسكري: إنّ معاوية أوّل من زعم أنّ الله يريد أفعال العباد كلّها [١].

ولأجل ذلك لما سألت أُمّ المؤمنين عائشة، معاوية عن سبب تنصيب ولده يزيد للخلافة والإمامة أجابها: أنّ أمر يزيد قضاء من القضاء وليس للعباد الخيرة من أمرهم [٢].

وبهذا أيضاً أجاب معاوية عبد الله بن عمر عندما استفسر معاوية عن تنصيبه يزيد فقال: إنّي أُحذّرك أن تشقّ عصا المسلمين وتسعى في تفريق ملئهم وأن تسفك دماءهم وأنّ أمر يزيد قد كان قضاء من القضاء وليس للعباد خيرة من أمرهم [٣].

وقد كانت الحكومة الأموية الجائرة متحمّسة على تثبيت هذه الفكرة في المجتمع الإسلامي وكانت تواجه المخالف بالشتم والضرب والإبعاد.

قال الدكتور أحمد محمود صبحي في كتابه «نظرية الإمامة»: إنّ معاوية لم يكن يدعم ملكه بالقوّة فحسب، ولكن بايديولوجية تمسّ العقيدة في الصميم، فلقد كان يعلن في الناس أنّ الخلافة بينه وبين علي عليه السلام قد احتكما فيها إلى الله، وقضى الله له على عليّ، وكذلك حين أراد أن يطلب البيعة لابنه يزيد من أهل الحجاز أعلن أنّ اختيار يزيد للخلافة كان قضاء من القضاء وليس للعباد خيرة في أمرهم، وهكذا كاد يستقرّ في أذهان المسلمين، أنّ كل ما يأمر به الخليفة حتى لو كانت طاعة الله في خلافه (فهو) قضاء من الله قد قدر على العباد [٤].

---

١. الأوائل: ٢٢/ ١٢٥.

٢. الإمامة والسياسية لابن قتيبة: ١/ ١٦٧.

٣. الإمامة والسياسة لابن قتيبة: ١/ ١٧١، طبعة مصر.

٤. نظرية الإمامة: ٣٣٤.

وقد سرى هذا الاعتذار إلى غير الأمويين من الذين كانوا في خدمة خلفائهم وأُمرائهم فهذا عمر بن سعد بن أبي وقاص قاتل الإمام الشهيد الحسين عليه السلام لما اعترض عليه عبد الله بن مطيع العدوي بقوله: اخترت همدان والري على قتل ابن عمك، فقال عمر: كانت أُمور قضيت من السماء، وقد اعذرت إلى ابن عمّي قبل الوقعة فأبى إلاّ ما أبى [1].

ويظهر أيضاً ممّا رواه الخطيب عن أبي قتادة عندما ذكر قصة الخوارج في النهروان لعائشة فقالت عائشة: ما يمنعني ما بيني وبين علي أن أقول الحق سمعت النبي يقول: «تفترق أُمّتي على فرقتين تمرق بينهما فرقة محلّقون رؤوسهم، يحفّون شواربهم، أُزُرهم إلى أَنصاف سوقهم يقرأون القرآن لا يتجاوز تراقيهم، يقتلهم أحبّهم إليّ، وأحبّهم إلى الله». قال فقلت: يا أُمّ المؤمنين فأنت تعلمين هذا، فلم كان الذي منك؟! قالت: يا قتادة وكان أمر الله قدراً مقدوراً وللقدر أسباب [2].

وقد كان حماس الأمويين في هذه المسألة إلى حدّ قد كبح ألسن الخطباء عن الإصحار بالحقيقة، فهذا الحسن البصري الذي كان من مشاهير الخطباء ووجوه التابعين وكان يسكت أمام أعمالهم الاجرامية، ولكن كان يخالفهم في القول بالقدر بالمعنى الذي كانت تعتمد عليه السلطة آنذاك. فلما خوّفه بعض أصدقائه من السلطان، فوعد أن لايعود، روى ابن سعد في طبقاته عن أيوب قال: نازلت الحسن في القدر غير مرّة حتى خوّفته من السلطان، فقال: لا أعود بعد اليوم [3].

كيف وقد جُلد محمد بن إسحاق صاحب السيرة النبوية المعروفة في

---

١. طبقات ابن سعد: ٥/ ١٤٨، طبع بيروت.

٢. تاريخ بغداد: ١/ ١٦٠.

٣. طبقات ابن سعد: ٧/ ١٦٧، طبع بيروت.

مخالفته في القدر قال ابن حجر في تهذيب التهذيب: إنّ محمد بن إسحاق أُتّهم بالقدر، وقال الزبير عن الدراوردي: وجلد ابن إسحاق يعني في القدر[1].

إذا كانت العوامل الداخلية سبباً لإثارة المسائل السابقة، فقد أثار العامل الخارجي أي الاحتكاك والصراع الفكري بين المسلمين وأهل الكتاب مسائل أُخرى نشير إلى أهمّها:

٦. مسألة التشبيه والتنزيه:

تلتقي اليهودية مع الإسلام في التوحيد والنبوة، لكنها تفارقها في أوصاف الربّ، فالتوراة يصف الإله بصورة بشر وله صورة ويقول: خلق الله آدم على صورته[2]، وإذا عمل يتعب فيحتاج إلى الاستراحة يقول: وفرغ الله في اليوم السادس في عمله الذي عمل فاستراح في اليوم السابع[3] وأنّه يمشي بين رياض الجنة وله نداء[4] إلى غير ذلك ممّا ورد في العهد القديم من التشبيه والتجسيم والتمثيل، وقد دسّت الأحبار كثيراً من البدع بين الأحاديث لاعتماد الرواة على أُناس نظراء: كعب الأحبار، ووهب بن منبه، وتميم الداري وغيرهم.

فأصبحت مسألة التشبيه وحديث الصفات الخبرية الواردة ذات أهميّة كبرى فرّقت المسلمين إلى طوائف واستفحل أمرها بوجود روايات التشبيه والتجسيم في الصحاح والمسانيد التي عكف على روايتها المحدّثون السُذّج، غير العارفين بدسائس اليهود ومكرهم. فحسبوها حقائق راهنة، والخلاف في تفسير الصفات الخبرية بعدُ باق إلى يومنا هذا.

---

١. تهذيب التهذيب: ٩/ ٣٨ـ ٤٦.

٢. العهد القديم، سفر التكوين، الاصحاح الأوّل.

٣. العهد القديم، سفر التكوين، الاصحاح الأوّل.

٤. العهد القديم، سفر التكوين، الاصحاح الأوّل.

٧. النسخ في الشريعة:

إنّ مسألـة إمكـان النسـخ في مجال التشريع اكتسبت لنفسهـا مكـانـة بين المسائل الكلامية، وبما أنّ اليهود كانـت منكرة لنبوة المسيح والنبي الخاتم، عادت تنكر إمكان النسخ متمسّكة بما في التوراة: «إنّ هذه الشريعة مؤبدة عليكم ولازمة لكم مـا دامت السمـوات لا نسخ لها ولا تبـديل» ومستـدلـة بأنّ النسخ مستلـزم للبداء أي الظهور بعد الخفاء.

فصـارت تلك الفكرة سبباً لطرح تلـك المسألـة على الصعيد الإسـلامي، فأخذ المتكلّمـون بالبحث والنقد وأنّ النص في التوراة إمّـا منحول أو مؤوّل، وإنّ النسخ لا يستلزم البداء المستحيل وإنّما هو إظهار بعد إخفاء وإنّه من قبيل الدفع لا الرفع.

٨. عصمة الأنبياء:

إنّ أبرز مـا يفترق فيه القـرآن عن العهدين هـو مسألـة حياة رجال الـوحي والهدايـة الذيـن وصفهم الله سبحـانـه بقولـه: **﴿وإنّهم عِنـدنا لَمِـنَ المُصطفينَ الأخيار﴾**[١] وقد ذكر من قصصهم الشيء الكثير فلا تجد فيه شيئاً يمسّ كرامتهم أو يحطّ من مقـامهم وأمّـا التوراة والإنجيـل (المحرّفتـان) فقد جـاءا بإسطـورات خيالية تمسّ بكـرامة الله أوّلاً، وكرامة أنبيائه ثـانياً، فالأنبياء فيهـا يشربون الخمر[٢] يمكرون[٣] ويقترفون الزنا[٤] إلى غير ذلك ممّا يخجل القلم من ذكره.

فصار ذلك سبباً لطرح مسألة العصمة بين المسلمين، فهم بين مثبت وناف ومفصّل، وإن كان النافي بينهم أقل.

---

١. ص: ٤٧.

٢. العهد القديم، سفر التكوين، الاصحاح التاسع، الجملات ٢٠ـ ٢٥.

٣. العهد القديم، سفر التكوين، الاصحاح التاسع والعشرون ١٨ ـ ٣٨.

٤. العهد القديم، صموئيل الثاني، الاصحاح الحادي عشر ٤٩٧.

٩. حدوث القرآن وقدمه:

كان أهل الحديث ملتزمين بعدم اتخاذ موقف خاص فيما لم يرد فيه نص عن رسول الله ﷺ أو عهد من الصحابة إلاّ أنّهم خالفوا منهجهم في هذه المسألة وقد كانت تلعب وراءها يد الأجانب، فقد طرحها يوحنّا الدمشقي في كتابه فعلّم أتباعه المسيحيّين أن يسألوا المسلمين عن السيد المسيح فإذا أجابوهم بنصّ قرآنهم: **﴿إنّما المسيحُ عيسى ابنُ مريمَ رسولُ اللهِ وكَلمتُهُ ألقاها إلى مريمَ وروحٌ مِنه﴾**[1] فيقولوا هل كلمة الله وروحه مخلوقة أم غير مخلوقة؟ فإن قالوا مخلوقة، فإلزموهم بأنّ معناه أنّ الله كان ولم تكن له كلمة ولا روح وإن قالوا قديمة يثبت قدم المسيح، وكونه ابن الله وأحد الثلاثة.

وقد كان للتخطيط المسيحي أثره الخاص فأوجدت تلك المسألة ضجّة كبرى بين المسلمين، فالمحدثون على عدم كونه مخلوقاً والمتفكّرون كالشيعة والمعتزلة على الحدوث.

فهذه المسائل الأربع، دخلت أوساط المسلمين وتناولها المفكّرون بالبحث والنقاش، لدافع خارجي، كما عرفت.

هذه نماذج من المسائل الكلامية التي طرحت في القرن الأوّل والثاني، ولم تزل المسائل تطرح واحدة بعد الأُخرى حسب امتداد الصراع الفكري بين المسلمين وسائر الشعوب من مسيحية ويهودية ومجوسية وبوذية، فقد دفعت هذه الاتصالات الفكرية عجلة علم الكلام إلى الأمام، فأصبح المتكلّمون يبحثون عن مسائل أُخرى ربّما تقع ذريعة للردّ على الإسلام، إلى أن صار علم الكلام، علماً متكامل الأركان متشعّب الفنون ناضج الثمار داني القطوف.

---

١. النساء: ١٧١.

متكلّمو الشيعة عبر القرون

قد تعرفت على رؤوس المسائل الكلامية التي شغلت بال المفكّرين من المسلمين عبر القرنين: الأوّل والثاني، ومن حسن الحظّ أنّ أئمّة أهل البيت عليهم السلام، أخذوها بالبحث والتحليل في خطبهم ورسائلهم وقصار كلمهم، وإنّهم وإن أُقْصوا عن ساحة الحكم والخلافة لكن عكفت على بابهم الأُمّة فيما يتعلق بالعقيدة والشريعة، واعترفوا بكونهم المراجع العليا فيهما حتى المتقمّصين بالخلافة والمديرين لكرتها.

ولو أنّك سبرت ما أُثر عن أمير المؤمنين وولديه السبطين، وما ورد في أدعية السجاد عليه السلام لوجدت في كلامهم تصاريح أو إشارات لتلك المسائل، نذكر عن كل واحد منهم نموذجاً ليكون مثالاً لما لم نذكره.

كان لمسألة القضاء والقدر دويٌّ في العقد الثالث والرابع من الهجرة وكان القدر بمعنى السالب عن الاختيار متفشّياً بين المسلمين، وقد سأل الإمام علياً عليه السلام أحد أصحابه عند منصرفه من صفين، وكان انطباعه عن التقدير أنّه لا دور للإنسان في محاسن أفعاله ومساويه، وإليك السؤال والجواب:

أخبرنا عن خروجنا إلى أهل الشام أبقضاء من الله وقدر؟ فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: «أجل يا شيخ، فوالله ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن وادٍ إلاّ بقضاء من الله وقدر». فقال الشيخ: عند الله أحتسب عنائي [1] يا أمير المؤمنين، فقال: «مهلاً يا شيخ: لعلّك تظنّ قضاءً حتماً وقدراً لازماً، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، والأمر والنهي والزجر، ولسقط معنى الوعيد والوعد، ولم يكن على

---

١. أي إن كان خروجنا وجهادنا بقضائه تعالى وقدره لم نستحق أجراً، فرجائي أن يكون عنائي عند الله محسوباً في عداد أعمال من يتفضّل عليهم بفضله يوم القيامة.

مسيئٍ لائمة ولا لمحسنٍ محْمَدة، ولكان المحسن أولى باللائمة من المذنب، والمذنب أولى بالإحسان من المحسن ، تلك مقالة عبدة الأوثان، وخصماء الرحمن وقدرية هذه الأُمّة ومجوسها، يا شيخ إنّ الله عزّ وجلّ كلّف تخييراً، ونهى تحذيراً، وأعطى على القليل كثيراً، ولم يعص مغلوباً، ولم يطع مكرهاً، ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلاً ﴿**ذَلِكَ ظَنُّ الّذِينَ كَفَرُوا فَوَيلٌ لِّلذِينَ كَفَروا مِنَ النّار**﴾ [١]».

قال: فنهض الشيخ وهو يقول:

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته يوم النجاة من الرحمن غفرانا

أوضحت من ديننا ما كان ملتبساً جزاك ربّك عنّا فيه إحسانا [٢]

وفي كلام آخر له ينهى فيه البسطاء عن الخوض في القدر فقال عليه السلام : «طريق مظلم فلا تسلكوه، وبحر عميق فلا تلجوه، وسرّ الله فلا تتكلّفوه» [٣].

إنّ خطب الإمام أو رسائله وقصار كلمه، مملوءة من الإلهيّات، والأجوبة على هذه المسائل وأشباهها، وقد عرفت كلام الشارح الحديدي أنّ المتكلّمين أخذوا أُصولهم عن خطبه.

استشهد الإمام بسيف الجور والظلم، وجاء دور السبط الأكبر، فقد قام بنفس الدور، وكان مرجعاً عالياً للمسائل والأحكام، نذكر نموذجاً ممّا أثر منه.

---

١. سورة ص: ٢٧.

٢. الصدوق: التوحيد: ٣٨٠؛ الرضي: نهج البلاغة: قسم الحكم برقم ٧٨، وقد حذف الرضي سؤال السائل ولخّص الجواب، ونقله غيره من المحدّثين على وجه التفصيل، ونقلناه عن تحف العقول للحرّاني: ١٦٦.

٣. الرضي: نهج البلاغة: قسم الحكم برقم ٢٨٧.

رسالة الحسن البصري إلى السبط الأكبر:

كان الحسن البصري خطيب القوم ومتكلّمهم، وكان يشار إليه بالبنان خصوصاً في أواخر القرن الأوّل، وكان لمسألة الاستطاعة واختيار الإنسان دويٌّ، ووقع كثير من أهل الحديث في ورطة الجبر زاعمين أنّ القول بالقضاء والقدر، يسلب الحرية عن الإنسان، ويجعله مكتوف الأيدي في الحياة؛ هذا، ومن جانب آخر، تلك الفكرة تضادّ الفطرة الإنسانية وتجعل جهود الأنبياء والأولياء وعلماء التربية تذهب سدى.

فكتب الحسن البصري إلى السبط يسأله عن تلك المعضلة، وإليك السؤال والجواب:

أمّا بعد: فإنّكم معشر بني هاشم، الفلك الجارية في اللّجج الغامرة، والأعلام النيّرة الشاهرة، أو كسفينة نوح عليه السلام التي نزلها المؤمنون، ونجا فيها المسلمون، كتبت إليك يا ابن رسول الله عند اختلافنا في القدر وحيرتنا في الاستطاعة، فأخبرنا بالذي عليه رأيك ورأي آبائك عليهم السلام، فإنّ من عِلْم الله علمكم، وأنتم شهداء على الناس والله الشاهد عليكم **﴿ذريّةً بَعضُها مِن بعضٍ واللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾**[1].

فأجابه الحسن عليه السلام: «بسم الله الرحمن الرحيم، وصل إليّ كتابك، ولولا ما ذكرته من حيرتك وحيرة من مضى قبلك إذاً ما أخبرتك، أما بعد: فمن لم يؤمن بالقدر خيره وشرّه وإنّ الله يعلمه فقد كفر، ومن أحال المعاصي على الله فقد فجر، إنّ الله لم يُطَعْ مكرهاً، ولم يُعْصَ مغلوباً، ولم يهمل العباد سدى من المملكة، بل هو المالك لما ملّكهم والقادر على ما عليه أقدرهم، بل أمرهم تخييراً، ونهاهم تحذيراً،

---

١. آل عمران: ٣٤.

فإن ائتمروا بالطاعة لم يجدوا عنها صادّاً، وإن انتهوا إلى معصية فشاء أن يمنّ عليهم بأن يحول بينهم وبينها، فعل، وإن لم يفعل فليس هو الذي حملهم عليها جبراً، ولا أُلزموها كرهاً، بل منّ عليهم بأن بصّرهم وعرّفهم وحذّرهم وأمرهم ونهاهم، لا جَبْلاً لهم على ما أمرهم به فيكونوا كالملائكة، ولا جبراً لهم على ما نهاهم عنه، ولله الحجة البالغة، فلو شاء لهداكم أجمعين، والسلام على من اتّبع الهدى»[1].

مكافحة السبطين للتشبيه:

قد كان للأحبار والرهبان دور خاص في بثّ أحاديث التجسيم بين المسلمين، فكان القول به فاشياً بين أهل الحديث ولكن السبطين كافحاه بخطبهم وكلامهم.

وقد خطب الحسن بن علي عليه السلام وقال: «الحمد لله الذي لم يكن فيه أوّل معلوم، ولا آخر متناه، ولا قبل مدرك، ولا بعد محدود، فلا تدرك العقول أوهامها، ولا الفكر وخطراتها، ولا الألباب وأذهانها صفته فتقول: متى ولا بدئ ممّا، ولا ظاهر على ما، ولا باطن فيما»[2].

سؤال نافع بن الأزرق عن الإله الذي يُعبد:

كان نافع بن الأزرق من رؤوس الخوارج وكان من المتطرّفين،فقد عكف على باب الإمام في التعرّف على معرفة ربّه، وكان يتعلّم من ابن عباس ما يجهله من مفاهيم القرآن، نقل عكرمة عن ابن عباس أنّه بينما كان يحدّث الناس إذ قام إليه

---

١. ابن شعبة الحرّاني: تحف العقول: ٢٣٢؛ المجلسي: بحار الأنوار: ٥/ ٤٠ ح ٦٣؛ الكراجكي: كنز الفوائد: ١١٧، ط ١.

٢. نور الثقلين: ٥/ ٢٣٦.

نافع بن الأزرق، فقال له: يا ابن عباس تفتي الناس في النملة والقمّلة، صف لي إلٰهك الذي تعبد؟! فأطرق ابن عباس إعظاماً لقوله، وكان الحسين بن علي جالساً ناحية فقال: «إليّ يا ابن الأزرق»، قال ابن الأزرق: لست إيّاك أسأل. قال ابن عباس: يا ابن الأزرق، إنّه من أهل بيت النبوة وهم ورثة العلم، فأقبل نافع نحو الحسين، فقال له الحسين: «يا نافع إنّ من وضع دينه على القياس لم يزل الدهر في الالتباس، سائلاً ناكباً عن المنهاج، ظاعناً بالاعوجاج، ضالاً عن السبيل، قائلاً غير الجميل.

يا ابن الأزرق أصف إلٰهي بما وصف به نفسه، وأُعرِّفه بما عرّف به نفسه: لا يُدرك بالحواس، ولا يقاس بالناس، قريب غير ملتصق، وبعيد غير منقص، يوحّد ولا يتبعّض، معروف بالآيات، موصوف بالعلامات، لا إلٰه إلاّ هو الكبير المتعال».

فبكى ابن الأزرق، وقال: يا حسين ما أحسن كلامك! قال له الحسين: «بلغني أنك تشهد على أبي وعلى أخي بالكفر وعليّ؟» قال ابن الأزرق: أما والله يا حسين لئن كان ذلك لقد كنتم منار الإسلام ونجوم الأحكام، فقال له الحسين: «إني سائلك عن مسألة»، قال: اسأل، فسأله عن هذه الآية: ﴿**وأمّا الجِدارُ فكانَ لِغُلامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي المَدِينَةِ**﴾ [١].

يا ابن الأزرق من حفظ في الغلامين؟» قال ابن الأزرق: أبوهما. قال الحسين: «فأبوهما خيرٌ أم رسول الله ﷺ؟» قال ابن الأزرق: قد أنبأنا الله تعالى أنّكم قوم خصمون [٢].

---

١. الكهف: ٨٢.

٢. ابن عساكر: تاريخ مدينة دمشق، قسم حياة الإمام الحسين: ١٥٨، تحقيق محمد باقر المحمودي؛ والمجلسي: بحار الأنوار: ٤/ ٢٩٧ (وذيل الحديث يحتاج إلى توضيح).

دور الإمام السجاد في الدفاع عن العقيدة:

قام الإمام السجاد بنفس الأمر الذي قام به جدّه وأبوه وعمّه، فقال لما سئل عن التوحيد: إنّ الله عزّ وجلّ علم أنّه يكون في آخر الزمان أقوام متعمّقون فأنزل الله تعالى: ﴿قل هو الله أحد﴾ والآيات الست من أوّل سورة الحديد وهي:

بسم الله الرحمن الرحيم ﴿سَبّحَ للهِ ما في السمٰواتِ والأرضِ وهُوَ العزيزُ الحكيمُ * لَهُ مُلْكُ السمٰواتِ والأرضِ يُحيِي ويُمِيتُ وهُوَ على كلِّ شيءٍ قديرٌ * هُوَ الأوّلُ والآخِرُ والظاهِرُ والباطِنُ وهُوَ بكلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ * هُوَ الذي خَلَقَ السَّمٰواتِ والأرضَ في سِتَّةِ أيّامٍ ثُمَّ أستوَى على العرشِ يَعْلمُ ما يَلِجُ فِي الأرضِ وما يخرجُ مِنها وما يَنزِلُ مِنَ السّماءِ ومَا يَعْرُجُ فِيها وهُوَ مَعَكُمْ أينَ ما كُنْتُمْ واللهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ * لَهُ ملكُ السمٰواتِ والأرضِ وإلى اللهِ تُرجَعُ الأُمورُ * يُولِجُ الليلَ فِي النهارِ ويُولِجُ النّهارَ فِي الليلِ وهُوَ عَلِيمٌ بذاتِ الصُّدُور﴾ [١].

روى الشيخ المفيد أنّ عليّ بن الحسين كان في مسجد رسول الله ذات يوم إذ سمع قوماً يشبّهون الله بخلقه، ففزع لذلك وارتاع له، ونهض حتى أتى قبر رسول الله ﷺ فوقف عنده، ورفع صوته يناجي ربّه، فقال في مناجاته له:

«إلٰهي بدت قدرتك، ولم تبدُ هيئة، فجهلوك، وقدّروك بالتقدير على غير ما أنت به، شبّهوك وأنا بريءٌ يا إلٰهي من الذين بالتشبيه طلبوك، ليس كمثلك شيء إلٰهي ولم يُدركوك، وظاهر ما بهم من نعمة دليلهم عليك لو عرفوك، وفي خلقك يا إلٰهي مندوحة عن أن يناولوك، بل سوّوك بخلقك، فمن ثَمّ لم يعرفوك واتخذوا بعض آياتك ربّاً، فبذلك وصفوك، فتعاليت يا إلٰهي عمّا به المشبّهون نعتوك» [٢].

---

١. نور الثقلين: ٥/ ٢٣١.

٢. المفيد: الإرشاد: ٢٦٠، طبعة النجف.

وقد ضاق المجال على الإمام، وكانت السلطة لا تسمح له بالكلام والخطابة، فتفرّغ إلى العبادة ومناجاة ربّه، وخلّف أدعية ضمّت في طيّاتها، بحراً من المعرفة ودقايق العرفان.

هذا دور أئمّة الشيعة الأربعة في القرن الأوّل وقد تربّى في مدرستهم رجال ذبّوا عن حياض العقيدة، بكلّ ما يملكون من حول وقوة، وإليك أسماء بعضهم:

١. سلمان الفارسي:

وله مشاهد ومواقف عند انتزاع الخلافة من أهل بيت النبي الأكرم، وقد خطب بعد رحلة النبي خطبة مطوّلة قال فيها:

ألا إنّ لكم منايا تتبعها بلايا، فإنّ عند عليّ علم المنايا وعلم الوصايا وفصل الخطاب على منهاج هارون بن عمران، قال رسول الله ﷺ: «أنت وصيّي وخليفتي في أهلي بمنزلة هارون من موسى»، ولكنّكم أصبتم سنّة الأوّلين، وأخطأتم سبيلكم، والذي نفس سلمان بيده لتركبنّ طبقاً عن طبق سنّة بني إسرائيل، القذة بالقذة، أما والله لو ولّيتموهما عليّاً لأكلتم من فوقكم ومن تحت أرجلكم فابشروا بالبلاء، واقنطوا من الرخاء، ونابذتكم على سواء وانقطعت العصمة فيما بيني وبينكم من الولاء .. [1].

٢. أبو ذر الغفاري جندب بن جنادة:

جندب بن جنادة ذلك الصحابيّ الجليل الذي كانت له مواقف مشهودة بعد رحلة النبي ﷺ وأيّام خلافة عثمان، حتى لفظ نفسه في صحراء لا ماء فيها ولا كلاء لأجل تلك المواقف، وقد قال في حقّه النبي ﷺ: «ما أضلّت الخضراء ولا

---

١. المامقاني: تنقيح المقال: ٢/ ٤٧ رقم ٥٠٥٩.

أقلّت الغبراء على ذي لهجة أصدق من أبي ذر» ، وهو الذي أخذ بحلقة باب الكعبة ونادى بأعلى صوته: «أنا جندب بن جنادة لمن عرفني، وأبو ذر لمن لم يعرفني، إنّي سمعت رسول الله يقول: «إنّ مثل أهل بيتي في هذه الأُمّة مثل سفينة نوح من ركبها نجا، ومن تخلّف عنها غرق»، ألا هل بلّغت؟» [١].

وله مواقف حاسمة مع كعب الأحبار في مجلس الخليفة في تفسير آية الكنز وغيرها، وقد حفظها التاريخ والتفسير فليطلب من مظانّه.

٣. عبد الله بن عباس:

حبر الأُمّة وعالم الشريعة، تلميذ الوصي المعروف بحجاجه ومناظراته مع الخوارج وغيرهم، وقد حفلت كتب التفسير بآرائه وأفكاره في العقائد والتفسير، وقد ذكر السيوطي في إتقانه مناظرة الخوارج معه في لغات قرآنية [٢].

٤. حجر بن عديّ الكندي:

من أصحاب عليّ عليه السلام ويصفه الإمام أبو عبد الله الحسين بن علي بقوله منددّاً بعمل معاوية حيث قتله بشهادة مزوّرة حاكها زياد بن أبيه، «ألست القاتل حجراً أخا كندة، والمصلّين الذين كانوا ينكرون الظلم ويستعظمون البدع، ولا يخافون في الله لومة لائم، قتلتهم ظلماً وعدواناً من بعد ما كنت أعطيتهم الأيمان المغلّظة والمواثيق المؤكّدة» [٣] وقد استشهد في مرج عذراء عام ٥١ هـ.

---

١. المامقاني: تنقيح المقال: ١/ ٢٣٥ رقم ١٩٠٠.

٢. السيوطي: الاتقان: ١/ ٣٨٣ ـ ٤١٦، تحقيق الدكتور مصطفى ديب البُغا، ولو صحّ النقل يدل على سعة اطّلاع ابن عباس على ديوان العرب.

٣. ابن قتيبة: الإمامة والسياسة: ١/ ١٦٤ ـ ١٦٥، ط مصر.

قال ابن الأثير في أُسد الغابة بعد عدّه من الصحابة: هو المعروف بحجر الخير، شهد القادسية وكان من فضلاء الصحابة، وكان على كندة بصفين، وعلى الميسرة يوم النهروان، وشهد الجمل أيضاً مع عليّ وكان من أعيان صحابته [١].

٥. كُميل بن زياد النخعي:

الذي يعرّفه ابن حجر وغيره بقوله: كميل بن زياد بن نهيك بن الهيثم النخعي، حدّث عن عليّ وغيره، شهد صفين مع عليّ، وكان شريفاً مطاعاً، ثقة عابداً على تشيّعه، قليل الحديث قتله الحجاج ووثّقه ابن سعد وابن معن [٢].

أقول: كان كميل من خيار الشيعة وخاصّة أمير المؤمنين، طلبه الحجاج فهرب منه، فحرم قومه عطاءهم، فلمّا رأى كميل ذلك قال: أنا شيخ كبير وقد نفذ عمري، ولا ينبغي أن أكون سبباً في حرمان قومي، فاستسلم للحجاج، فلما رآه قال له: كنت أحبّ أن أجد عليك سبيلاً، فقال له كميل: لا تبرق ولا ترعد! ، فوالله ما بقي من عمري إلاّ مثل الغبار، فاقض فإنّ الموعد الله عزّ وجلّ، وبعد القتل الحساب، ولقد أخبرني أمير المؤمنين أنّك قاتلي، فقال الحجاج: الحجّة عليك إذاً!، فقال: ذلك إن كان القضاء لك، قال: اضربوا عنقه [٣].

كفى في وعيه ومعرفته وعرفانه أنّ الإمام علّمه دعاءه المعروف باسمه، وفيه من النكات البديعة والإشارات اللطيفة التي لا يتحمّلها إلاّ الأوحديّ.

٦. الأصبغ بن نباتة:

التميميّ الحنظّلي المجاشعيّ الكوفيّ من خاصّة أمير المؤمنين وعمّر بعده.

---

١. ابن الأثير: أُسد الغابة : ١/ ٣٨٥.

٢. الذهبي: ميزان الاعتدال: ٣/ ٤١٥؛ ابن حجر: تهذيب التهذيب: ٨/ ٤٤٧ برقم ٨١١.

٣. الخوئي: معجم رجال الحديث: ١٤/ ١٢٨ برقم ٩٧٥٣.

روى عنه عليه السلام عهد الأشتر ووصيّته إلى ابنه، قال المفيد: كان رحمه الله من خواصّ أصحابه عليه السلام، وكثير الحبّ له، وكان رجلاً فاضلاً، كثير الرواية، متّفقاً في حديثه من كبار التابعين، وكان أكثر رواياته عن أمير المؤمنين عليه السلام وله روايات كثيرة في فنون العلم، وأبواب الفقه والتفسير والحكم وغيرها [١].

٧. زيد بن صوحان العبدي:

عدّه الشيخ الطوسي من أصحاب أمير المؤمنين قائلاً: كان من الأبدال، قتل يوم الجمل، وقيل استرجعت عائشة حين سمعت أنّه قتل [٢] ولما صرع يوم الجمل جلس عليّ عند رأسه فقال: «رحمك الله يا زيد، لقد كنت خفيف المؤنة، عظيم المعونة»، فرفع زيد رأسه ثم قال: وأنت فجزاك الله خيراً يا أمير المؤمنين ... والله ما قاتلت معك على جهالة، ولكن سمعت أُمّ سلمة زوج رسول الله تقول: سمعت رسول الله يقول: «من كنت مولاه فعليّ مولاه، اللّهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله»، فكرهت أن أخذلك فيخذلني الله.

وكتبت عائشة من البصرة إلى زيد بن صوحان: من عائشة زوج النبي إلى ابنها زيد بن صوحان أما بعد: فإذا أتاك كتابي هذا فاجلس في بيتك وخذِّل الناس عن علي بن أبي طالب، حتى يأتيك أمري، فلما قرأ كتابها قال: أُمرْتِ بأمر وأُمرْنا بغيره، فركبتِ ما أُمرْنا به، وأمرتِنا أنْ نركب ما أُمرْتِ به، أُمرْتِ أن تقرِّ في بيتكِ وأمرْنا أن نقاتل حتى لا تكون فتنة [٣].

---

١. النجاشي: الرجال: ١/ ٦٠ برقم ٥، وابن سعد في الطبقات الكبرى: ٦/ ٢٥٥، والمفيد في الاختصاص: ٦٥، والكشي في الرجال برقم ٤٢.

٢. الطوسي: الرجال: ٦٤ برقم ٥٦٦، أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام.

٣. الكشي: الرجال: ٦٣ ـ ٦٤.

٨. صعصعة بن صوحان:

صعصعة بن صوحان العبدي روى عهد مالك بن الحارث الأشتر[١]. وقال ابن عبد البرّ: أسلم في عهد رسول الله ولم يره[٢].

وقال ابن الأثير: إنّ صعصعة كان من سادات قومه «عبد القيس» وكان فصيحاً خطيباً ديّناً فاضلاً يعدّ في أصحاب عليّ وشهد معه حروبه، وهو القائل لعمر بن الخطاب حتى قسّم المال الذي بعث إليه أبو موسى وكان ألف ألف درهم وفضلت فضلة فاختلفوا أين يضعها، فخطب عمر الناس وقال: أيّها الناس قد بقيت لكم فضلة بعد حقوق الناس، فقام صعصعة وهو غلام شاب وقال: إنّما نشاور الناس فيما لم ينزل فيه قرآن، فأما ما نزل به القرآن فضعه في مواضعه التي وضعها الله عزّ وجلّ فيها، فقال: صدقتَ أنت منيّ وأنا منك، فقسّمه بين المسلمين، وهو من سيّره عثمان إلى الشام وتوفى أيّام معاوية وكان ثقة، جليل الحديث، أخرجه الثلاثة[٣].

٩. سعيد بن جبير:

التابعيّ المعروف بالعفّة والزهد والعبادة، وكان يصلّي خلف الإمام زين العابدين. وذكر أنّه لمّا دخل على الحجاج قال له: أنت شقيّ بن كسير، فقال: أُمّي أعرف باسمي منك، ثم بعد ردّ وبدل أمر الحجاج بقتله، فقال سعيد: ﴿وَجّهْتُ وَجهي لِلّذي فَطَرَ السمٰواتِ والأرضَ حَنِيفاً ومَا أنا مِنَ المُشْرِكين﴾[٤]، فقال

---

١. النجاشي: ١/ ٤٤٨ برقم ٥٤٠.

٢. الاستيعاب: ٢/ ١٨٥.

٣. ابن الأثير: أُسد الغابة: ٣/ ٢٠.

٤. الأنعام: ٧٩.

الحجاج: شدّوه إلى غير القبلة، فقال: ﴿فأين ما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجهُ اللهِ﴾[1] فقال: كبّوه على وجهه، قال: ﴿مِنْها خَلَقناكُمْ وفِيها نُعِيدُكُم ومِنها نُخْرِجُكُم تارةً أُخْرى﴾[2]، ثم ضربت عنقه[3].

١٠. قنبر مولى أمير المؤمنين:

صاحب سرّه ومستودع علمه. قال الحجاج لبعض جلاوزته: أحبّ أن أُصيب رجلاً من أصحاب أبي تراب، فقال: ما نعلم أحداً كان أطول صحبة له من مولاه قنبر، فبعث في طلبه فقال: أنت قنبر؟ قال: نعم. قال له: إبرأ من دين عليّ. فقال له: هل تدلّني على دين أفضل من دينه؟ قال: إنّي قاتلك فاختر أيّ قتلة أحبّ إليك؟ قال: أخبرني أمير المؤمنين: أنّ ميتتي تكون ذبحاً بغير حق، فأُمر به فذبح كما تذبح الشاة[4].

١١. ميثم التمّار:

هو صاحب أمير المؤمنين وأمره في الجلالة، ورفعة المنزلة وعلوّ الشأن مستغن عن البيان، كان عبداً لامرأة فاشتراه عليّ فأعتقه، قال: «ما اسمك؟» قال: له سالم. قال: «حدّثني رسول الله أنّ اسمك الذي سمّاك أبوك في العجم: ميثم؟» قال: صدق الله ورسوله فرجع إلى ميثم واكتنّ بأبي سالم، وقد أخبره عليّ بأنّه يصلب على باب عمرو بن حريث عاشر عشرة هو أقصرهم خشبة، وأراه النخلة التي يصلب على جذعها، وكان ميثم يأتي ويصلّي عندها.

---

١. البقرة: ١١٥.

٢. طه: ٥٥.

٣. الكشي: الرجال: ١١٠، برقم ٥٥؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب: ٤/ ١٢.

٤. الكشي: الرجال: ٦٧ ـ ٧٠ برقم ٢١.

وقال لابن عباس: سلني عمّا شئت من تفسير القرآن فإنّي قرأت تنزيله عند أمير المؤمنين وعلّمني تأويله، فقال: يا جارية هات الدواة والقلم، فأقبل يكتب[١].

١٢. مالك بن الحارث الأشتر النخعي:

عدّه الشيخ الطوسي في رجاله من أصحاب الإمام أمير المؤمنين وقائد قوّاته في حرب الجمل وصفين، أمره في الجلالة والوثاقة والشجاعة والمناظرة أظهر من أن يبيّن، ولمّا بلغ عليّ موته قال: «رحم الله مالكاً، لو كان صخراً لكان صلداً، ولو كان جبلاً لكان فنداً».

لم يزل يكافح النزعات الأموية، من عصر الخليفة عثمان إلى أن استشهد في مصر بيد أحد عملاء معاوية[٢].

ومن نماذج كلامه ما ذكره عند تجهيز أبي ذر، حيث خرج مع رهط إلى الحج فإذا امرأة على قارعة الطريق تقول: يا عباد الله، هذا أبو ذر صاحب رسول الله ﷺ قد هلك غريباً ليس لي أحد يعينني عليه، فنزل ونزل الرهط، فلما جهّزوه، وصلّى عليه الأشتر قام على قبره وقال: اللّهم هذا أبو ذر صاحب رسول الله عبدك في العابدين، وجاهد فيك المشركين، لم يغيّر ولم يبدّل، لكنه رأى منكراً فغيّره بلسانه وقلبه، حتى جُفِيَ ونُفِيَ وجُرّم واحتُقِر ثم مات وحيداً، اللهم فاقصم من حرّمه ونفاه من حرم رسولك. فقال الناس: آمين[٣].

***

١. الكشي: الرجال: ٤٧، برقم ٢٤.

٢. المامقاني: تنقيح المقال: ٣/ ٢٦٢ برقم ١٢٣٤٤.

٣. الكشي: الرجال: ٦١ ـ ٦٢ برقم ١٧.

هؤلاء اثنا عشر رجلاً من رجال الدعوة والإصلاح والذبّ والدفاع عن حريم العقيدة، المعروفون بنفسيّاتهم الكريمة، وملكاتهم الفاضلة، وسعيهم وراء الدعوة إلى الحق، ومع ذلك نراهم بين مصلوب على جذوع النخل، إلى مذبوح كما تذبح الشاة، إلى صريع في ميدان الجهاد، إلى منفيّ إلى صحراء لا ماء فيه ولا عشب، فهلك والتراب فراشه، والسماء شعاره، إلى غير ذلك من ألوان العذاب التي عمّت هؤلاء الذابّين عن حريم العقيدة.

وما نقموا منهم، سوى الاصحار بالحقيقة، والإجهار بالولاية، والسعي وراء مصالح الأُمّة وراء العقيدة الحقّة.

فبعض هؤلاء إن لم يكونوا متكلّمين بالمعنى المصطلح، لكن كانوا ذابّين عن حريم العقيدة بالكتاب والسنّة، والبعض الآخر كان من أكبر متكلّمي عصرهم لا يشقّ غبارهم ولا يدرك شأوهم.

متكلّمو الشيعة في القرن الثاني:

١. زرارة بن أعين بن سنسن:

مولى (بني عبد الله بن عمرو السمين بن أسعد بن همام بن مرّة بن ذهل بن شيبان)، أبو الحسن، شيخ أصحابنا في زمانه، ومتقدّمهم، وكان قارئاً فقيهاً متكلّماً شاعراً، أديباً، قد اجتمعت فيه خلال الفضل والدين، صادقاً في ما يرويه.

قال أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه: رأيت له كتاباً في الاستطاعة والجبر[1]. وقال ابن النديم: وزرارة أكبر رجال الشيعة فقهاً وحديثاً

---

١. النجاشي: الرجال ١/ ٣٩٧ برقم ٤٨١، الطوسي: الفهرست: برقم ٣١٤، الكشي: الرجال: برقم ٦٢، الذهبي: ميزان الاعتدال: ٢/ برقم ٢٨٥٣.

ومعرفةً بالكلام والتشيع.[١] وهو من الشخصيّات البارزة للشيعة التي اجتمعت العصابة على تصديقهم، هو غنيّ عن التعريف والتوصيف.

٢. محمد بن علي بن النعمان بن أبي طريفة البجلي:

يُعرِّفه النجاشي بقوله: مولى، الأحول «أبو جعفر» كوفيّ، صيرفيّ، يلقب مؤمن الطاق و «صاحب الطاق» ويلقبه المخالفون «شيطان الطاق» ... وكان دكّانه في طاق المحامل بالكوفة، فيرجع إليه في النقد فيردّ ردّاً فيخرج كما يقول فيقال «شيطان الطاق»، فأمّا منزلته في العلم وحسن الخاطر، فأشهر وقد نسب إليه أشياء لم تثبت عندنا وله كتاب «افعل لا تفعل» رأيته عند أحمد بن الحسين بن عبيد الله رحمه الله، كتاب حسن كبير وقد أدخل فيه بعض المتأخرين أحاديث تدلّ على فساد، ويذكر تباين أقاويل الصحابة وله كتاب «الاحتجاج في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام »، وكتاب كلامه على الخوارج، وكتاب مجالسه مع أبي حنيفة والمرجئة ...[٢]، وقد توفي الإمام الصادق عليه السلام عام ١٤٨، وأبو حنيفة عام ١٥٠، فالرجل من متكلّمي القرن الثاني.

وقال ابن النديم: وكان متكلّماً حاذقاً، وله من الكتب كتاب الإمامة، كتاب المعرفة، كتاب الردّ على المعتزلة في إمامة المفضول، كتاب في أمر طلحة والزبير وعائشة[٣].

٣. هشام بن الحكم:

قال ابن النديم: هو من متكلّمي الشيعة الإمامية وبطانتهم، وممّن دعا له

١. ابن النديم: الفهرست: ٣٢٣.

٢. النجاشي: الرجال: ٢/ ٢٠٣ برقم ٨٧٨، الطوسي: الرجال: أصحاب الكاظم برقم ١٨، الفهرست للطوسي: برقم ٥٩٤، الكشي: الرجال: برقم ٧٧.

٣. ابن النديم: الفهرست: ٢٦٤، وأيضاً ص ٢٥٨.

الصادق، فقال: «أقول لك ما قال رسول الله لحسّان: لا تزال مؤيّداً بروح القدس ما نصرتنا بلسانك»، وهو الذي فتق الكلام في الإمامة، وهذّب المذهب، وسهّل طريق الحجاج فيه، وكان حاذقاً بصناعة الكلام، حاضر الجواب [١].

يقول الشهرستاني: وهذا هشام بن الحكم، صاحب غور في الأُصول لا ينبغي أن يغفل عن إلزاماته على المعتزلة، فإنّ الرجل وراء ما يلزم به على الخصم، ودون ما يظهره من التشبيه وذلك أنّه ألزم العلاّف ... [٢].

وقال النجاشي: هشام بن الحكم، أبو محمد مولى كندة، وكان ينزل بني شيبان بالكوفة، انتقل إلى بغداد سنة ١٩٩، ويقال أنّ في هذه السنة مات، له كتاب يرويه جماعة. ثم ذكر أسماء كتبه على النحو التالي:

١. علل التحريم ٢. الإمامة ٣. الدلالة على حدوث الأجسام ٤. الردّ على الزنادقة ٥. الردّ على أصحاب الاثنين ٦. الردّ على هشام الجواليقي ٧. الردّ على أصحاب الطبائع ٨. الشيخ والغلام في التوحيد ٩. التدبير في الإمامة ١٠. الميزان ١١. إمامة المفضول ١٢. الوصيّة والردّ على منكريها ١٣. الميدان ١٤. اختلاف الناس في الإمامة ١٥. الجبر والقدر ١٦. الحكمين ١٧. الردّ على المعتزلة وطلحة والزبير ١٨. القدر ١٩. الألفاظ ٢٠. الاستطاعة ٢١. المعرفة ٢٢. الثمانية أبواب ٢٣. الأخبار ٢٤. الردّ على المعتزلة ٢٥. الردّ على ارسطاطاليس في التوحيد ٢٦. المجالس في التوحيد ٢٧. المجالس في الإمامة [٣].

يقول أحمد أمين: أكبر شخصية شيعية في الكلام، وكان جداً قويّ الحجّة، ناظر المعتزلة وناظروه، ونقلت له في كتب الأدب مناظرات كثيرة متفرّقة تدلّ على

---

١. ابن النديم: الفهرست: ٢٥٧.

٢. الشهرستاني: الملل والنحل: ١/ ١٨٥.

٣. النجاشي: الرجال: ٢/ ٣٩٧ برقم ١١٦٥.

حضور بديهية وقوّة حججه.

إنّ الرجل كان في بداية أمره من تلاميذ أبي شاكر الديصاني، صاحب النزعة الإلحادية في الإسلام، ثم تبع الجهم بن صفوان، الجبري المتطرّف المقتول بترمذ، عام ١٢٨ هـ ثمّ لحق بالإمام الصادق عليه السلام وادان بمذهب الإمامية، وما تنقل منه من الآراء التي لا توافق أُصول الإمامية، فإنّما هي راجعة إلى العصرين اللّذين كان فيهما على النزعة الإلحادية أو الجهمية، وأمّا بعدما لحق بالإمام الصادق عليه السلام ، فقد انطبعت عقليّته بمعارف أهل البيت إلى حدّ كبير، حتى صار أحد المناضلين عن عقائد الشيعة الإمامية [١].

٤. قيس بن الماصر:

أحد أعلام المتكلّمين، تعلّم الكلام من عليّ بن الحسين عليه السلام ، روى الكليني أنّه أتى شامي إلى أبي عبد الله الصادق ليناظر أصحابه، فقال عليه السلام ليونس بن يعقوب: انظر من ترى بالباب من المتكلّمين ... إلى أن قال يونس: فأدخلت زرارة بن أعين وكان يحسن الكلام، وأدخلت الأحول وكان يحسن الكلام، وأدخلت هشام بن الحكم وهو يحسن الكلام، وأدخلت قيس بن الماصر، وكان عندي أحسنهم كلاماً وقد تعلّم الكلام من عليّ بن الحسين عليهما السلام [٢].

٥. عيسى بن روضة حاجب المنصور:

كان متكلّماً، جيّد الكلام، وله كتاب في الإمامة وقد وصفه أحمد بن أبي طاهر

---

١. إنّ للعلامة الحجة الشيخ عبد الله نعمة كتاباً في حياة هشام بن الحكم، فقد أغرق نزعاً في التحقيق وأغنانا عن كل بحث وتنقيب.

٢. الكليني: الكافي: ١/ ١٧١.

في كتاب بغداد، وذكر أنّه رأى الكتاب وقال بعض أصحابنا رحمهم الله: إنّه رأى هذا الكتاب، وقرأت في بعض الكتب: أنّ المنصور لما كان بالحيرة، تسمّع على عيسى بن روضة، وكان مولاه وهو يتكلّم في الإمامة، فأعجب به واستجاد كلامه[١] وبما أنّ المنصور توفي عام ١٥٨، فالرجل من متكلّمي القرن الثاني.

٦. الضحّاك، أبو مالك الحضرمي:

كوفيّ، عربيّ، أدرك أبا عبد الله عليه السلام، وقال قوم من أصحابنا: روى عنه، وقال آخرون: لم يرو عنه، روى عن أبي الحسن، وكان متكلّماً، ثقة ثقة في الحديث، وله كتاب في التوحيد رواه عنه علي بن الحسين الطاطري[٢]، فالرجل من متكلّمي القرن الثاني، وقال ابن النديم: من متكلّمي الشيعة، وله مع أبي عليّ الجبائي مجلس في الإمامة وتثبيتها بحضرة أبي محمّد القاسم بن محمّد الكرخي، وله من الكتب: كتاب الإمامة، نقض الإمامة على أبي عليّ ولم يتمّه[٣].

٧. علي بن الحسن بن محمّد الطائي:

المعروف بـ «الطاطري» كان فقيهاً، ثقة في حديثه، له كتب، منها: التوحيد، الإمامة، الفطرة، المعرفة، الولاية[٤] وغيرها. وعدّه ابن النديم من متكلّمي الإمامية وقال: «ومن القدماء: الطاطري وكان شيعياً واسمه ... وتنقّل في التشيّع وله من الكتب كتاب الإمامة حسن[٥] وبما أنّه من أصحاب الإمام الكاظم فهو من متكلّمي القرن الثاني.

---

١. النجاشي: الرجال: ٢/ ١٤٥ برقم ٧٩٤.

٢. النجاشي: الرجال: ١/ ٤٥١ برقم ٥٤٤.

٣. ابن النديم: الفهرست: ٢٦٦.

٤. النجاشي: الرجال: ٢/ ٧٧ برقم ٦٦٥.

٥. ابن النديم: الفهرست: ٢٦٦.

٨. الحسن بن عليّ بن يقطين بن موسى:

مولى بني هاشم، وقيل مولى بني أسد، كان فقيهاً متكلّماً روى عن أبي الحسن والرضا عليهما السلام، وله كتاب مسائل أبي الحسن موسى عليه السلام [١] وبما أنّ أبا الحسن الأوّل توفي عام ١٨٣، والثاني توفي عام ٢٠٣، فالرجل من متكلّمي القرن الثاني وأوائل القرن الثالث؛ وذكره الشيخ في رجاله في أصحاب الرضا [٢] وهو الذي سأل الإمام الرضا عليه السلام بأنّه لا يقدر على لقائه في كل وقت فعمّن يأخذ معالم دينه؟ فأجاب الإمام عليه السلام : «خذ عن يونس بن عبد الرحمن» [٣].

٩. حديد بن حكيم:

أبو علي الأزدي المدائني، ثقة، وجه، متكلّم، روى عن أبي عبد الله، وأبي الحسن عليهما السلام ، له كتاب يرويه محمد بن خالد [٤].

وبما أنّه من تلاميذ الصادق والكاظم عليهما السلام فالرجل من متكلّمي الشيعة في القرن الثاني.

١٠. فضال بن الحسن بن فضال:

وهو من متكلّمي عصر الصادق عليه السلام ، وذكر الطبرسي في احتجاجه مناظرته مع أبي حنيفة، فلاحظ [٥].

---

١. النجاشي: الرجال: ١/ ١٤٨ برقم ٩.

٢. الشيخ الطوسي: الرجال: برقم ٧.

٣. النجاشي: ٢/ ٤٢١ برقم ١٢٠٩.

٤. النجاشي: الرجال: ١/ ٣٧٧ برقم ٣٨٣، وذكره الخطيب في تاريخه: ج٨ برقم ٤٣٧٧.

٥. التستري: قاموس الرجال: ٤/ ٣١٣.

وما ذكرناه نماذج من مشاهير المتكلّمين في عصر الصادقين والكاظم عليهم السلام، وهناك من لم نذكرهم ولهم مناظرات واحتجاجات احتفلت بها الكتب التاريخية والكلامية، كحمران بن أعين الشيباني، وهشام بن سالم الجواليقي، والسيّد الحميري، والكميت الأسدي [١].

متكلّمو الشيعة في القرن الثالث:

١. الفضل بن شاذان بن الخليل أبو محمد الأزدي النيشابوري:

كان أبوه من أصحاب يونس، وروى عن أبي جعفر الثاني وقيل الرضا عليهما السلام، وكان ثقة، أحد أصحابنا الفقهاء، والمتكلّمين، وله جلالة في هذه الطائفة، وهو في قدره أشهر من أن نصفه، وذكر الكنجي أنّه صنّف مائة وثمانين كتاباً.

وذكره الشيخ في رجاله في أصحاب الإمام الهادي والعسكري عليهما السلام، وقد توفي عام ٢٦٠ هـ، فهو من متكلّمي القرن الثالث، وقد ذكر النجاشي فهرس كتبه نقتبس منه ما يلي:

النقض على الاسكافي في تقوية الجسم، الوعيد، الردّ على أهل التعطيل، الاستطاعة، مسائل في العلم، الاعراض والجواهر، العلل، الإيمان، الردّ على الثنوية، إثبات الرجعة، الردّ على الغالية المحمدية، تبيان أصل الضلالة، الردّ على محمد بن كرام، التوحيد في كتاب الله، الردّ على أحمد بن الحسين، الردّ على الأصم، كتاب في الوعد والوعيد آخر، الردّ على بيان ايمان ابن رباب (الخارجي)، الردّ على الفلاسفة، محنة الإسلام، أربع مسائل في الإمامة، الردّ على المنّانية، الردّ على المرجئة، الردّ على القرامطة، الردّ على البائسة، اللطيف، القائم عليه السلام، كتاب الإمامة

---

١. لاحظ أعيان الشيعة: ١/ ١٣٤ ـ ١٣٥.

الكبير، كتاب حذوا النعل بالنعل، فضل أمير المؤمنين عليه السلام، معرفة الهدى والضلالة، التعرّي والحاصل، الخصال في الإمامة، المعيار والموازنة، الردّ على الحشوية، الردّ على الحسن البصري في التفضيل، النسبة بين الجبرية والبترية [١].

٢. حكم بن هشام بن الحكم:

أبو محمّد، مولى كندة، سكن البصرة، وكان مشهوراً بالكلام، كلّم الناس، وحكي عنه مجالس كثيرة، ذكر بعض أصحابنا أنّه رأى له كتاباً في الإمامة [٢]، وقد توفّي والده ٢٠٠ أو ١٩٩، فهو من متكلّمي أواخر القرن الثاني، وأوائل القرن الثالث.

٣. داود بن أسد بن أعفر:

أبو الأحوص البصري (رحمه الله) شيخ جليل، فقيه متكلّم، من أصحاب الحديث، ثقة ثقة، وأبوه من شيوخ أصحاب الحديث الثقات، له كتب منها كتاب في الإمامة على سائر من خالفه من الأُمم، والآخر مجرّد الدلائل والبراهين، وذكره الشيخ الطوسي في الفهرست في باب الكنى وقال: إنّه من جملة متكلّمي الإمامية، لقيه الحسن بن موسى النوبختي، وأخذ عنه، واجتمع معه في الحائر على ساكنه السلام، وكان ورد للزيارة فبما أنّه من مشايخ الحسن بن موسى النوبختي المعاصر للجبائي (ت ٣٠٣) فهو من متكلّمي القرن الثالث [٣].

---

١. النجاشي: الرجال: ٢/ ١٦٨ برقم ٨٣٨، والطوسي: الرجال: برقم ١ و ٢ في أصحاب الهادي والعسكري، والكشي: الرجال: برقم ٤١٦.

٢. النجاشي: الرجال: ٢/ ٣٢٨ برقم ٣٤٩.

٣. النجاشي: الرجال: ١/ ٣٦٤، وفهرست الشيخ: ٢٢١.

٤. محمّد بن عبد الله بن مملك الاصبهاني:

أصله من جرجان، وسكن اصبهان، جليل في أصحابنا، عظيم القدر والمنزلة كان معتزلياً ورجع على يد عبد الرحمن بن أحمد بن جبرويه (رحمه الله)، له كتب منها: كتاب الجامع في سائر أبواب الكلام كبير، وكتاب المسائل والجوابات في الإمامة، كتاب مواليد الأئمّة عليهم السلام، كتاب مجالسه مع أبي علي الجبائي (٢٣٥ ـ ٣٠٣ هـ)[١].

٥. ثبيت بن محمّد، أبو محمّد العسكري:

صاحب أبي عيسى الوراق (محمّد بن هارون) متكلّم حاذق، من أصحابنا العسكريين، وكان أيضاً له اطّلاع بالحديث والرواية، والفقه، له كتب:

١. كتاب توليدات بني أُميّة في الحديث، وذكر الأحاديث الموضوعة.

٢. الكتاب الذي يعزى إلى أبي عيسى الوراق في نقض العثمانية له.

٣. كتاب الأسفار.

٤. دلائل الأئمّة عليهم السلام [٢].

وبما أنّه من أصحاب أبي عيسى الوراق، وقد توفّي هو في ٢٤٧، فالرجل من متكلّمي القرن الثالث.

٦. إسماعيل بن محمّد بن إسماعيل بن هلال المخزومي:

أبو محمّد، أحد أصحابنا، ثقة فيما يرويه، قدم العراق، وسمع أصحابنا منه،

---

١. النجاشي: الرجال: ٢/ ٢٩٧ برقم ١٠٣٤.

٢. النجاشي: الرجال: ١/ ٢٩٣ برقم ٢٩٨، وثبيت على وزان زبير.

مثل أيوب بن نوح، والحسن بن معاوية، ومحمّد بن الحسين، وعلي بن حسن بن فضال، له كتاب التوحيد، كتاب المعرفة، كتاب الإمامة.

وبما أنّ الراوي عنه كعليّ بن حسن بن فضال من أصحاب الهادي والعسكري عليهما السلام، وقد توفي الإمام العسكري عام ٢٦٠، فهو في رتبة حسن بن علي بن فضال، الذي هو من أصحاب الإمام الرضا عليه السلام فيكون من متكلّمي القرن الثالث[١].

٧. محمّد بن هارون:

أبو عيسى الورّاق: له كتاب الإمامة، وكتاب السقيفة، وكتاب الحكم على سورة لم يكن، وكتاب اختلاف الشيعة والمقالات. وقال ابن حجر: له تصانيف على مذهب المعتزلة. وقال المسعودي: له مصنّفات حسان في الإمامة وغيرها وكانت وفاته سنة ٢٤٧[٢].

٨. إبراهيم بن سليمان بن أبي داحة المزني، مولى آل طلحة بن عبيد الله:

أبو إسحاق، وكان وجه أصحابنا البصريّين في الفقه والكلام والأدب والشعر، والجاحظ يحكي عنه، وقال الجاحظ (في البيان والتبيين): حدّثني إبراهيم ابن داحة عن محمد بن أبي عمير[٣].

---

١. النجاشي: الرجال: ١/ ١٢٠ برقم ٦٦.

٢. النجاشي: الرجال: ٢/ ٢٨٠ برقم ١٠١٧، ابن حجر: لسان الميزان: ج٥ برقم ١٣٦٠، المحقق الداماد: الرواشح السماوية: ٥٥ ومرّ ذكره في ترجمة ثبيت، وما في كلام ابن حجر من عدّه من المعتزلة، ناش عن الخلط بين المعتزلة والإمامية.

٣. النجاشي: الرجال: ١/ ٨٧، برقم ١٣؛ و٢/ ٢٠٥ برقم ٨٨٨؛ البيان والتبيين: ١/ ٦١.

وبما أنّ استاذه ابن أبي عمير توفي عام ٢١٧، والجاحظ، الراوي عنه توفّي عام ٢٥٥، فهو من متكلّمي القرن الثالث.

٩. الشّكّال:

قال ابن النديم: صاحب هشام بن الحكم وخالفه في أشياء إلاّ في أصل الإمامة، وله من الكتب: كتاب المعرفة، كتاب في الاستطاعة، كتاب الإمامة، كتاب على من أبى وجوبَ الإمامة بالنص [١]، وبما أنّ هشاماً توفّي عام ١٩٩، فالرجل من متكلّمي أوائل القرن الثالث.

١٠. الحسين بن اشكيب:

شيخ لنا، خراساني ثقة مقدّم، ذكره أبو عمرو في كتاب الرجال في أصحاب أبي الحسن، صاحب العسكر عليه السلام، وصفه بأنّه عالم متكلّم مؤلف للكتب، المقيم بسمرقند وكش، وله من الكتب: كتاب الردّ على من زعم أنّ النبي كان على دين قومه، والردّ على الزيدية، وبما أنّه من أصحاب أبي الحسن المتوفّى عام ٢٦٠، فهو من متكلّمي القرن الثالث [٢].

وعدّه الشيخ في رجاله من أصحاب الإمام الهادي عليه السلام [٣].

١١. عبد الرحمن بن أحمد بن جبرويه، أبو محمّد العسكري:

متكلّم من أصحابنا، حسن التصنيف، جيّد الكلام، وعلى يده رجع محمد

---

١. ابن النديم: الفهرست: ٢٦٤.

٢. النجاشي: الرجال: ١/ ١٤٦ برقم ٨٧.

٣. الشيخ الطوسي: الرجال: برقم ١٨.

ابن عبد الله بـن مملك الاصبهاني عن مذهـب المعتزلة، وقد كلّـم عباد بن سليمان ومن كان في طبقته، وقع إلينا من كتبه: كتاب الكامل في الإمامة، كتاب حسن [1].

وبما أنّ محمد بـن عبد الله معاصر للجبـائي (٢٣٥ ـ ٣٠٣ هـ) ولـه مجالس معه [2]، فالرجل من متكلّمي القرن الثالث، ولعله أدرك أوائل القرن الرابع.

١٢. علي بن منصور:

أبو الحسـن، كوفّـي سكن بغـداد، متكلّم من أصحـاب هشام، لـه كتب، منها: كتـاب التدبير في التوحيد والإمـامة [3]، وقال النجـاشي في ترجمة هشـام بن الحكم، كتاب التدبير في الإمامة، وهو جمع علي بن منصور من كلامه [4]، وبما أنّ هشام توفّـي عام ١٩٩، فالرجل من متكلّمي القرن الثاني، وأوائل القرن الثالث.

١٣. علي بن إسماعيل بن شعيب بن ميثم بن يحيى التمّـار:

أبـو الحسـن، مـولى بني أسـد، كوفّـــي، سكن البصرة، وكـان مـن وجـوه المتكلّمين من أصحـابنـا، كلّم أبـا الهذيـل (١٣٥ ـ ٢٣٥ هــ) والنظـام (١٦٠ ـ ٢٣١هـ) له مجالس وكتـب منها: كتاب الإمامة، كتـاب مجالس هشام بن الحكم، وكتاب المتعة. [5]وعدّه الشيخ في رجـاله من أصحاب الـرضا برقـم ٥٢، فهو من متكلّمي القرن الثالث.

وقال ابن النديم: أوّل من تكلّم في مذهب الإمامة علي بن إسماعيل بن ميثم

---

١. النجاشي: الرجال: ٢/ ٤٧ برقم ٦٢٣.

٢. النجاشي: الرجال: ٢/ ٢٩٧ برقم ١٠٣٤.

٣. النجاشي: الرجال: ٢/ ٧١ برقم ٦٥٦.

٤. النجاشي: الرجال: ٢/ ٣٩٧ برقم ١١٦٥.

٥. النجاشي: الرجال: ٢/ ٧٢ برقم ٦٥٩.

التمّار، وميثم (جدّه) من جلّة أصحاب علي رضي الله عنه، ولعليّ من الكتب: كتاب الإمامة، كتاب الاستحقاق [١].

متكلّمو الشيعة في القرن الرابع:

١. الحسن بن عليّ بن أبي عقيل:

أبو محمد العماني، الحذاء، فقيه متكلّم ثقة، له كتب في الفقه والكلام منها: كتاب «المتمسّك بحبل آل الرسول»، قال النجاشي: وقرأت كتابه المسمّى: الكرّ والفرّ، على شيخنا أبي عبد الله المفيد (رحمه الله)، وهو كتاب في الإمامة، مليح الوضع.

وذكره الشيخ في الفهرست والرجال [٢]، وبما أنّه من مشايخ أبي القاسم جعفر بن محمد المتوفّى عام ٣٦٨ هـ، فالرجل من أعيان القرن الرابع، المعاصر للكليني، المتوفّى عام ٣٢٩ هـ.

٢. إسماعيل بن علي بن إسحاق بن أبي سهل بن نوبخت:

كان شيخ المتكلّمين من أصحابنا وغيرهم، له جلالة في الدنيا والدين، يجري مجرى الوزراء في جلالة الكتاب، صنّف كتباً كثيرة، منها: كتاب الاستيفاء في الإمامة، التنبيه في الإمامة ـ قال النجاشي: قرأته على شيخنا أبي عبد الله المفيد (رحمه الله) ـ كتاب الجمل في الإمامة، كتاب الردّ على محمد بن الأزهر في الإمامة،

---

١. الفهرست لابن النديم: ٢٦٣.

٢. النجاشي: الرجال: ١/ ١٥٣ برقم ٩٩، ولاحظ فهرست الشيخ: رقم ٢٠٤، ورجاله في باب من لم يرو عنهم عليهم السلام برقم ٥٣.

كتاب الردّ على اليهود، كتاب في الصفات للردّ على أبي العتاهية (١٣٠ ـ ٢١١هـ) في التوحيد في شعره، كتاب الخصوص والعموم والأسماء والأحكام، كتاب الإنسان والردّ على ابن الراوندي، كتاب التوحيد، كتاب الارجاء، كتاب النفي والإثبات، مجالسه مع أبي علي الجبائي (٢٣٥ ـ ٣٠٣هـ) بالأهواز، كتاب في استحالة رؤية القديم، كتاب الردّ على المجبرة في المخلوق، مجالس ثابت بن أبي قرّة (٢٢١ ـ ٢٨٨هـ)، كتاب النقض على عيسى بن أبان في الاجتهاد، نقض مسألة أبي عيسى الوراق في قدم الأجسام، كتاب الاحتجاج لنبوة النبي ﷺ، كتاب حدوث العالم[1].

وقال ابن النديم: أبو سهل إسماعيل بن علي بن نوبخت من كبار الشيعة وكان أبو الحسن الناشئ يقول: إنّه أُستاذه وكان فاضلاً، عالماً، متكلّماً، وله مجالس بحضرة جماعة من المتكلّمين ... وذكر فهرس كتبه[2].

٣. الحسين بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه:

أخو الصدوق القمي أبو عبد الله، ثقة روى عن أبيه إجازة، وله كتب، منها: كتاب التوحيد ونفي التشبيه، وكتاب عمله للصاحب أبي القاسم بن عبّاد (٣٢٦ ـ ٣٨٥هـ) وقد توفّي أخوه عام ٣٨١ هـ، فهو من أعيان القرن الرابع، وهو وأخوه ولدا بدعوة صاحب الأمر، ترجمه ابن حجر في لسان الميزان[3].

٤. محمّد بن بشر الحمدوني «أبو الحسن السوسنجردي»:

متكلّم جيّد الكلام، صحيح الاعتقاد، كان يقول بالوعيد، له كتب منها:

---

١. النجاشي: الرجال: ١/ ١٢١ برقم ٦٧ (وهو خال الحسن بن موسى مؤلف فرق الشيعة).

٢. ابن النديم: الفهرست: ٢٦٥.

٣. النجاشي: الرجال: ١/ ١٨٩ برقم ١٦١، ابن حجر: لسان الميزان: ٢/ ٣٠٦ برقم ١٢٦٠.

كتاب المقنع في الإمامة، كتاب المنقذ في الإمامة [١].

وقال ابن النديم: السوسنجردي من غلمان أبي سهل النوبختي، يكنّى أبا الحسن، ويعرف بالحمدوني منسوباً إلى آل حمدون، وله من الكتب: كتاب الإنقاذ في الإمامة [٢].

وقال ابن حجر: كان زاهداً ورعاً متكلّماً، على مذهب الإمامية، وله مصنّفات في نصرة مذهبه [٣].

٥. يحيى أبو محمّد العلويّ من بني زيارة:

علويّ، سيّد، متكلّم، فقيه، من أهل نيشابور، قال الشيخ الطوسي: جليل القدر، عظيم الرياسة، متكلّم، حاذق، زاهد، ورع، لقيت جماعة ممّن لقوه وقرأوا عليه، له كتاب إبطال القياس، وكتاب في التوحيد [٤]، وعلى هذا فالرجل في درجة شيخ مشايخ الطوسي، فهو من متكلّمي القرن الرابع.

٦. محمّد بن القاسم، أبو بكر:

بغداديّ، متكلّم، عاصر ابن همام، له كتاب في الغيبة، كلام [٥] وابن همام هو محمّد بن أبي بكر بن سهيل الكاتب الاسكافي الذي ترجم له النجاشي في

---

١. النجاشي: الرجال: ٢/ ٢٩٧ برقم ١٠٣٧.

٢. ابن النديم: الفهرست: ٢٦٦.

٣. ابن حجر: لسان الميزان: ٥/ ٩٣ برقم ٣٠٤.

٤. النجاشي: الرجال: ٢/ ٤١٣ برقم ١١٩٢، وقد جاءت ترجمته أيضاً برقم ١١٩٥؛ الشيخ الطوسي: الفهرست: برقم ٨٠٣.

٥. النجاشي: الرجال: ٢/ ٢٩٨ برقم ١٠٣٦.

رجاله برقم ١٠٣٣ .

وذكره الخطيب في تـاريخه (٣/ ٣٦٥)، وقال: أحد شيوخ الشيعـة، ولد عام ٢٥٨ هـ، وتوفّـي عام ٣٣٨. وعلى هذا فالمترجم من متكلّمي أوائل القرن الرابع.

٧. محمّد بن عبد الملك بن محمّد التبّان:

يكنّى أبا عبد الله، كان معتزلياً، ثم أظهر الانتقال، ولم يكن ساكناً له كتاب في تكليف من علم الله أنّه يكفر، وله كتاب في المعدوم، ومات لثلاث بقين من ذي القعدة سنة ٤١٩ هـ[1]. وعلى هذا فهو من متكلّمي القرن الرابع وأوائل الخامس.

٨. محمد بن عبد الرحمن بن قبة الرازي أبو جعفر:

متكلّم، عظم القدرة، حسن العقيـدة، قويّ في الكـلام، كـان قـديماً من المعتزلة، وتبصّـر وانتقل، له كتب في الكلام، وقد سمع الحديـث، وأخذ عنه ابن بطّة وذكره في فهرستـه الذي يذكر فيه من سمع منه فقـال: وسمعت من محمّد بن عبد الرحمن بن قبة.

له كتاب الانصـاف في الإمامة، وكتاب المستثبت نقض كتـاب أبي القاسم البلخي (ت ٣١٩هـ)، وكتـاب الـرد على الـزيـدية، وكتـاب الـردّ على أبي علي الجبائي، المسألة المفردة في الإمامة.

قال النجاشي: سمعت أبا الحسين السوسنجردي (رحمه الله) وكان من عيون أصحابنا وصـالحيهم المتكلّمين، وله كتاب في الإمـامة معروف به، وقـد كان حجّ على قـدميه خمسين حجّـة، يقـول: مضيت إلى أبي القـاسم البلخـي إلى بلخ بعـد زيارتي الرضا عليه السلام بطوس فسلّمت عليه وكان عـارفاً بي ومعي كتاب أبي جعفر بن

---

١. النجاشي: الرجال: ٢/ ٣٣٣ برقم ١٠٧٠.

قبة في الإمامة المعروف بالانصاف، فوقف ونقضه با لمسترشد في الإمامة فعدت إلى الريّ، فدفعت الكتاب إلى ابن قبة فنقضه با لمستثبت في الإمامة، فحملته إلى أبي القاسم فنقضه بنقض المستثبت، فعدت إلى الريّ فوجدت أبا جعفر قد مات رحمه الله [١].

وقال ابن النديم: أبو جعفر بن محمد بن قبة من متكلّمي الشيعة وحذاقهم، وله من الكتب: كتاب الانصاف في الإمامة، كتاب الإمامة [٢].

وقال العلامة: وكان حاذقاً شيخ الإمامية في عصره [٣].

٩. عليّ بن وصيف، أبو الحسن الناشئ (٢٧١ ـ ٣٦٥ هـ):

الشاعر المتكلّم، ذكر شيخنا (رضي الله عنه) أنّ له كتاباً في الإمامة [٤].

قال الطوسي: وكان شاعراً مجوّداً في أهل البيت عليهم السلام، ومتكلّماً بارعاً، وله من الكتب ... [٥].

قال ابن خلّكان: من الشعراء المحبّين، وله في أهل البيت قصائد كثيرة، وكان متكلّماً بارعاً، أخذ علم الكلام عن أبي سهل إسماعيل بن عليّ بن نوبخت المتكلّم، وكان من كبار الشيعة، وله تصانيف كثيرة، وقال ابن كثير: إنّه كان متكلّماً، بارعاً، من كبار الشيعة، فهو من متكلّمي القرن الرابع [٦].

---

١. النجاشي: الرجال: ٢/ ٢٨٨ برقم ١٠٢٤.
٢. ابن النديم: الفهرست: ٢٦٢.
٣. العلامة: الخلاصة: ١٦٣، القسم الأوّل.
٤. النجاشي: الرجال: ٢/ ١٠٥ برقم ٧٠٧.
٥. الطوسي: الفهرست: ٢٣٣، طبع ليدن.
٦. المامقاني: تنقيح المقال: ٢/ ٣١٣ برقم ٨٥٤٩.

١٠ . الحسن بن موسى، أبو محمد النوبختي:

شيخنا المبرّز على نظرائه في زمانه قبل الثلاثمائة وبعدها، له على الأوائل كتب كثيرة، منها: ١ . كتاب الآراء والديانات، يقول النجاشي: كتاب كبير حسن يحتوي على علوم كثيرة قرأت هذا الكتاب على شيخنا أبي عبد الله المفيد ـ رحمه الله ـ ٢ . كتاب فرق الشيعة ٣ . كتاب الردّ على فرق الشيعة ما خلا الإمامية ٤ . كتاب الجامع في الإمامة ٥ . كتاب الموضح في حروب أمير المؤمنين ٦ . كتاب التوحيد الكبير ٧ . كتاب التوحيد الصغير ٨ . كتاب الخصوص والعموم ٩ . كتاب الأرزاق والآجال والأسعار ١٠ . كتاب كبير في الجبر ١١ . مختصر الكلام في الجبر ١٢ . كتاب الردّ على المنجمين ١٣ . كتاب الردّ على أبي علي الجبائي في ردّه على المنجّمين ١٤ . كتاب النكت على ابن الراوندي ١٥ . كتاب الردّ على من أكثر المنازلة ١٦ . كتاب الردّ على أبي الهذيل العلاّف في أنّ نعيم أهل الجنّة منقطع ١٧ . كتاب الانسان غير هذه الجملة ١٨ . كتاب الردّ على الواقفة ١٩ . كتاب الردّ على أهل المنطق ٢٠ . كتاب الردّ على ثابت بن قرّة ٢١ . الردّ على يحيى بن أصفح في الإمامة ٢٢ . جواباته لأبي جعفر بن قبة ٢٣ . جوابات أُخر لأبي جعفر ٢٤ . شرح مجالسه مع أبي عبد الله بن مملك ٢٥ . حجج طبيعية مستخرجة من كتب ارسطاطاليس في الردّ على من زعم أنّ الفلك حيّ ناطق ٢٦ . كتاب في المرايا وجهة الرؤية فيها ٢٧ . كتاب في خبر الواحد والعمل به ٢٨ . كتاب في الاستطاعة على مذهب هشام وكان يقول به ٢٩ . كتاب في الردّ على من قال بالرؤية للباري عزّ وجلّ ٣٠ . كتاب الاعتبار والتمييز والانتصار ٣١ . كتاب النقض على أبي الهذيل في المعرفة ٣٢ . كتاب الردّ على أهل التعجيز، وهو نقض كتاب أبي عيسى الوراق ٣٣ . كتاب الحجج في الإمامة ٣٤ . كتاب النقض على جعفر بن حرب (١٧٧ـ٢٣٦ هـ) في الإمامة ٣٥ . مجالسه مع أبي القاسم البلخي (المتوفّى ٣١٩ هـ) ٣٦ . كتاب التنزيه

وذكر متشابه القرآن ٣٧. الردّ على أصحاب المنزلة بين المنزلتين في الوعيد ٣٨. الردّ على أصحاب التناسخ ٣٩. الردّ على المجسّمة ٤٠. الردّ على الغلاة ٤١. مسائله للجبائي في مسائل شتّى[١].

والرجل من أكابر متكلّمي الشيعة، عاصر الجبائي (ت ٣٠٣)، والبلخي (ت ٣١٩)، وأبا جعفر بن قبة المتوفّى قبل البلخي فهو من أعيان متكلّمي الشيعة في أواخر القرن الثالث، وأوائل القرن الرابع.

وقال ابن النديم: أبو محمد الحسن بن موسى بن أُخت بن سهل بن نوبخت، متكلّم، فيلسوف كان يجتمع إليه جماعة من النقلة لكتب الفلسفة، مثل: أبي عثمان الدمشقي، و إسحاق، وثابت وغيرهم وكانت المعتزلة تدعيه، والشيعة تدعيه، ولكنه إلى حيّز الشيعة ما هو (كذا) لأنّ آل نوبخت معروفون بولاية عليّ وولده عليهم السلام في الظاهر، فلذلك ذكرناه في هذا الموضع ... وله مصنّفات وتأليفات في الكلام والفلسفة وغيرها، ثم ذكر فهرس كتبه ولم يذكر إلاّ القليل من الكثير[٢].

إنّ بيت «نوبخت» من أرفع البيوتات الشيعية خرج منه فلاسفة كبار، ومتكلّمون عظام، وقد أشرنا بالاختصار، ومن أراد التفصيل فليرجع إلى الكتب المؤلفة حول هذا البيت.

متكلّمو الشيعة في القرن الخامس:

بلغ علم الكلام في أوائل القرن الخامس إلى ذروة الكمال، و ظهر في الأوساط الشيعية روّاد كبار، نشير إلى ثلة منهم:

---

١. النجاشي: الرجال: ١/ ١٧٩ برقم ١٤٦، ترجمه ابن حجر في لسان الميزان: ٢/ ٢٥٨ برقم ١٠٧٥، وترجمه هبة الدين الشهرستاني في مقدمة فرق الشيعة.

٢. ابن النديم: الفهرست: ٢٦٥ ـ ٢٦٦: الفن الثاني من المقالة الخامسة.

١. الشيخ المفيد (٣٣٦ـ٤١٣هـ)

وهو محمد بن محمد بن النعمان الذي أذعن بفضله و علمه كلّ موافق و مخالف، و أثنوا عليه ثناءً بالغاً منقطع النظير، وها نحن نأتي ببعض إطراءاتهم في ذلك المقام.

١. هذا هو ابن النديم (المتوفّى ٣٨٨ هـ) معاصره يعرفه في الفهرست بقوله: «ابن المعلّم، أبو عبد الله، في عصرنا انتهت رئاسة متكلّمي الشيعة إليه، مقدّم في صناعة الكلام على مذهب أصحابه، دقيق الفطنة، ماضي الخاطرة شاهدته، فرأيته بارعاً ...» [١].

والمعروف أنّه ألّف الفهرست عام ٣٧٧ هـ، وتوفي حوالي ٣٨٨ هـ، وعلى ضوء هذا فالمفيد انتهت إليه رئاسة متكلّمي الشيعة وله من العمر ما لا يجاوز الخمسين.

٢. وقال الحافظ أحمد بن علي الخطيب البغدادي (المتوفّى ٤٦٣ هـ):

«أبو عبد الله المعروف بابن المعلّم، شيخ الرافضة، والمتعلّم على مذهبهم، صنّف كتباً كثيرة» [٢].

٣. وقال عبد الرحمن ابن الجوزي (المتوفّى ٥٩٧ هـ):

«شيخ الإمامية وعالمها، صنّف على مذهبه، ومن أصحابه المرتضى، كان لابن المعلّم مجلس نظر بداره، بدرب رياح، يحضره كافة العلماء له منزلة عند أُمراء الأطراف، لميلهم إلى مذهبهم» [٣].

---

١. ابن النديم: الفهرست: ٢٦٦، في فصل أخبار متكلمي الشيعة.
٢. الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد: ٣/ ٣٣١ برقم ١٧٩٩.
٣. ابن الجوزي: المنتظم: ١٥/ ١٥٧.

٤. وقال أبو السعادات عبد الله بن أسعد اليافعي (المتوفّى ٧٦٨ هـ):

«وفي سنة ثلاث عشرة وأربعمائة توفي عالم الشيعة، وإمام الرافضة صاحب التصانيف الكثيرة، شيخهم المعروف بالمفيد، وابن المعلّم أيضاً، البارع في الكلام، والجدل والفقه، وكان يناظر أهل كل عقيدة مع الجلالة والعظمة في الدولة البويهية، قال ابن أبي طيّ: وكان كثير الصدقات، عظيم الخشوع، كثير الصلاة والصوم، خشن اللباس، وقال غيره: كان عضد الدولة ربّما زار الشيخ المفيد، وكان شيخاً ربعة نحيفاً أسمر، عاش ستاً وسبعين سنة وله أكثر من مائتي مصنّف وكانت جنازته مشهودة وشيّعه ثمانون ألفاً من الرافضة والشيعة»[1].

٥. ووصفه أبو الفداء الحافظ ابن كثير الدمشقي (المتوفّى ٧٧٤ هـ) بقوله:

«شيخ الإمامية الروافض، والمصنّف لهم، والمحامي عن حوزتهم، وكان يحضر مجلسه خلق كثير من العلماء وسائر الطوائف»[2].

٦. وقال الذهبي (المتوفّى ٧٤٨ هـ):

«محمد بن محمد بن النعمان، الشيخ المفيد، عالم الرافضة، أبو عبد الله ابن المعلّم، صاحب التصانيف، وهي مائتا مصنّف»[3]. ويعرّفه في كتاب آخر بقوله:

عالم الشيعة، وإمام الرافضة وصاحب التصانيف الكثيرة، قال ابن أبي طيّ في تاريخه (تاريخ الإمامية): هو شيخ مشايخ الطائفة، ولسان الإمامية، ورئيس الكلام والفقه والجدل، وكان يناظر أهل كل عقيدة مع الجلالة والعظمة في الدولة البويهية[4].

٧. وقال ابن حجر (المتوفّى ٨٥٢ هـ) ـ بعد نقل ما ذكره الذهبي:

«كان كثير التعقيب والتخشّع والاكباب على العلم، تخرّج به جماعة، وبرع

---

١. اليافعي: مرآة الجنان: ٣/ ٢٨، طبع الهند.

٢. ابن كثير: البداية والنهاية: ١١/ ١٥.

٣. الذهبي: ميزان الاعتدال: ٤/ ٣٠ برقم ٨١٤٣.

٤. الذهبي: العبر: ٢/ ٢٢٥.

في المقالة الإمامية حتى يقال: له على كل إمام منّة، وكان أبوه معلّماً بواسط، وما كان المفيد ينام من الليل إلاّ هجعة، ثم يقوم يصلّي أو يطالع أو يدرس أو يتلو القرآن»[١].

٨. وقال ابن العماد الحنبلي (المتوفّى ١٠٨٩هـ) في حوادث سنة٤١٣هـ:

«وفيها (توفّي) المفيد، ابن المعلّم، عالم الشيعة، إمام الرافضة، وصاحب التصانيف الكثيرة، قال ابن أبي طيّ في تاريخ الإمامية: هو شيخ مشايخ الطائفة ولسان الإمامية، رئيس في الكلام، والفقه والجدل، وكان يناظر أهل كل عقيدة مع الجلالة والعظمة في الدولة البويهية»[٢].

هذا ما قاله علماء السنّة، وأمّا الشيعة فنقتصر على كلام تلميذيه: الطوسي والنجاشي، ونترك الباقي لمترجمي حياته:

١. يقول الشيخ الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠ هـ) في الفهرست:

«المفيد يكنّى أبا عبد الله، المعروف بابن المعلّم، من أجلّة متكلّمي الإمامية، انتهت إليه رئاسة الإمامية في وقته في العلم، وكان مقدّماً في صناعة الكلام، وكان فقيهاً متقدماً فيه، حسن الخاطر، دقيق الفطنة، حاضر الجواب، وله قريب من مائتي مصنّف كبار وصغار، وفهرست كتبه معروف ولد سنة ٣٣٨، وتوفي لليلتين خلتا من شهر رمضان سنة ٤١٣، وكان يوم وفاته يوماً لم ير أعظم منه من كثرة الناس للصلاة عليه وكثرة البكاء من المخالف والموالف»[٣].

٢. ويقول تلميذه الآخر النجاشي (٣٧٢ ـ ٤٥٠ هـ):

«شيخنا واستاذنا (رضي الله عنه) فضله أشهر من أن يوصف في الفقه والكلام والرواية والوثاقة والعلم» ثم ذكر تصانيفه[٤].

---

١. ابن حجر: لسان الميزان: ٥/ ٣٦٨ برقم ١١٩٦.

٢. عماد الدين الحنبلي: شذرات الذهب: ٣/ ١٩٩، وفي مكان الطائفة الصوفية وهو لحن. وقد نقل ما ذكره في كتابه مما ذكره الذهبي حرفياً.

٣. الشيخ الطوسي: الفهرست: برقم ٧١٠.

٤. النجاشي: الرجال: ٢/ ٣٢٧ برقم ١٠٦٨.

وهذه الكلم تعرّفنا موقفه من الكلام، وأنّه لم يكن يومذاك للشيعة متكلّم أكبر منه، وكفى في ذلك أنّه تخرج على يديه لفيف من متكلّمي الشيعة نظير السيد المرتضى (٣٥٥ ــ ٤٣٦ هـ)، والشيخ الطوسي، وهما كوكبان في سماء الكلام، وحاميان عظيمان عن حياض التشيّع، بالبيان والبنان.

٢. علي بن الحسين الشريف المرتضى (٣٥٥ـ٤٣٦هـ)

تلميذ الشيخ المفيد، عرّفه تلميذه النجاشي بقوله: حاز من العلوم ما لم يدانه فيه أحد في زمانه ، وسمع من الحديث فأكثر، وكان متكلماً شاعراً، أديباً، عظيم المنزلة في العلم و الدين و الدنيا، و من كتبه الكلامية: «الشافي» في نقض المغني للقاضي عبد الجبار في قسم الإمامة، وكتاب «تنزيه الأنبياء والأئمّة» و«الذخيرة» في علم الكلام، وغيرها من الرسائل [١] و شرح جمل العلم و العمل.

٣. أبو الصلاح التقي بن الحلبي (٣٧٤ـ٤٤٧هـ)

مؤلف «تقريب المعارف» في الكلام مطبوع.

٤. وأخيرهم لا آخرهم محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥ـ٤٦٠هـ)

يعرفه زميله النجاشي بقوله: جليل من أصحابنا، ثقة، عين، من تلاميذ شيخنا أبي عبد الله.

ويعرفه العلاّمة بقوله: شيخ الإمامية ورئيس الطائفة، جليل القدر، عظيم المنزلة، ثقة، عين، صدوق، عارف بالأخبار والرجال و الفقه و الأُصول، و الكلام والأدب، وجميع الفضائل تنتسب إليه، وله في الكلام كتب كثيرة منها:

الجمل والعقود، تلخيص الشافي في الإمامة، ومقدمة في المدخل إلى علم الكلام [٢]، والاقتصاد، والرسائل العشر.

---

١. النجاشي: الرجال، برقم ٧٠٦.

٢. النجاشي: الرجال، برقم ١٠٦٩، و الخلاصة:١٤٨.

متكلّمو الشيعة في القرن السادس

ما إنْ أطلّ القرن السادس إلاّ و قد أفل نجم المعتزلة حيث وُضِع فيهم السيف من قبل الخلافة العباسية، وكان غيابهم عن المسرح الفكري خسارة جسيمة للمنهج العقلي، وقد بلغ التعصب بمكان انّه أحرقت كتبهم، وقتل اعلامهم، وشُرِّد لفيف منهم، و الحديث ذو شجون.[1]

ومع إطلالة هذا القرن بدأت تلوح علامات الضغط والكبت على الشيعة، وقد وضع صلاح الدين الأيوبي السيف على عنق الشيعة في حلب وغيرها، وعلى الرغم من ذلك فقد ظهر في هذا القرن أفذاذ في علم الكلام، نذكر منهم على سبيل المثال:

١. محمد بن أحمد بن علي الفتال النيسابوري (المتوفّى ٥١٣هـ)

المعروف بابن الفارسي، عرّفه ابن داود في رجاله بقوله : متكلم جليل القدر، فقيه، عالم، زاهد، ورع ، قتله أبو المحاسن عبد الرزاق رئيس نيشابور الملقب بشهاب الإسلام.[2]

اشتهر في أيام شبابه و ارتفع شأنه فاستفتي، و سئل عن مسائل في الكلام، و صنّف كتاب «التنوير في معاني التفسير» و كتاب «روضة الواعظين وبصيرة المتعظين» في علم الكلام و الأخلاق والآداب.

استشهد في أيام وزارة أبي المحاسن عبد الرزاق بن عبد الله بن أخي نظام الملك سنة ٥١٣ أو ٥١٥هـ.

وكتابه المعروف بروضة الواعظين كتاب قيم طبع غير مرة و فيه من المباحث الكلامية.

---

١. لاحظ الجزء الثالث من كتابنا بحوث في الملل والنحل.

٢. رجال أبي داود، ص ٢٩٥ برقم ١٢٧٤.

٢. قطب الدين المقري النيسابوري

من مشايخ السيد ضياء الدين أبي الرضا فضل الله الراوندي (المتوفّى حدود ٥٤٧هـ) مؤلف كتاب الحدود (المعجم الموضوعي للمصطلحات الكلامية) وقد طبع وله كتاب كلامي قيم مخطوط عسى أن نقوم بنشره بإذن الله سبحانه.

٣. الفضل بن الحسن الطبرسي

مؤلف مجمع البيان (المتوفّى ٥٤٨هـ) و له في تفسيره بحوث كلامية مهمة.

٤. الحسين بن علي بن محمد بن أحمد (المتوفّى ٥٥٢هـ)

المعروف بـ «أبي الفتوح الرازي» وكتابه المعروف بـ«روض الجنان» مشحون بالبحوث الكلامية.

٥. قطب الدين سعيد بن هبة الله الراوندي (المتوفّى ٥٧٣هـ)

مؤلف كتاب «تهافت الفلاسفة» و جواهر الكلام في شرح مقدمة الكلام.

٦. سديد الدين الشيخ محمود الحمصي (المتوفّى في أواخر القرن السادس)

مؤلف «المنقذ من التقليد» مطبوع.

٧. أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي

صاحب «الاحتجاج» توفي في أواسط القرن السادس.

٨. السيد حمزة بن علي بن زهرة الحلبي (٥١١ـ٥٨٥هـ)

له كتاب «غنية النزوع في علمي الأُصول والفروع» يقع في جزءين، والكتاب يشتمل على علوم ثلاثة : الكلام والفقه و أُصوله، و قد طبع الكتاب أخيراً بتحقيق الشيخ إبراهيم البهادري شكر الله مساعيه، و ترجمنا المؤلف في الجزء الأوّل ترجمة وافية.

٩ . محمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني (المتوفّى ٥٨٨هـ)

أخذ عن المتكلم أبي سعيد عبد الجليل بن أبي الفتح الرازي .

قال الصفدي: أحد شيوخ الشيعة، حفظ القرآن و له ثمان سنين، وبلغ النهاية في أُصول الشيعة، كان يرحل إليه في البلاد، توفي عام ٥٨٨هـ. [١]

متكلّمو الشيعة في القرن السابع:

لقد تزامن طلوع القرن السابع مع اضطراب الأوضاع السياسيّة الحاكمة على معظم الأمصار الإسلامية لا سيما الحروب الصليبية التي تركت مضاعفات خطيرة في الحواضر الإسلامية ، وقد تزامن هذا الوضع مع هجوم شرس من قبل الوثنيين من المشرق الذين جرّوا الويل و الدمار على المسلمين في المشرق الإسلامي، وامتدَّ سلطانهم إلى بغداد وأعقبها انقراض الدولة العباسية.

وعلى الرغم من تلك الأوضاع العصيبة، كان للعلوم العقلية نشاط ملموس في الأوساط الشيعيّة، نذكر من متكلميهم ما يلي:

١ . سديد الدين بن عزيزة الحلي (المتوفّى حوالي ٦٣٠هـ)

سالم بن محفوظ بن عزيزة بن وشاح، شيخ المتكلمين، سديد الدين السوراوي الحلي، و يقال له: سالم بن عزيزة.

كان من كبار متكلمي الشيعة، صنف كتاب «التبصرة» وكتاب «المنهاج» في علم الكلام، وأخذ عنه المحقّق جعفر بن الحسن الحلي(المتوفّى ٦٧٦هـ) علم الكلام و شيئاً من الفلسفة وقرأ عليه المنهاج.

---

١ . الوافي بالوفيات:٤/ ١٦٤ برقم ١٧٠٣.

٢. الشيخ كمال الدين علي بن سليمان البحراني (المتوفى حوالي ٦٥٦هـ)

أُستاذ الشيخ ميثم البحراني، له كتاب الإشارات في الكلام والحكمة.

وصفه السيد الصدر بقوله: كان وحيد عصره، و فريد دهره في العلوم العقلية و النقلية، صنّف الإشارات في الكلام، وشرحها تلميذه المحقّق ميثم البحراني، وله رسالة العلم التي شرحها المحقّق نصير الدين الطوسي [1] (المتوفّى عام ٦٧٢هـ).

٣. الخواجه نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي(٥٩٧ـ ٦٧٢هـ)

وهو شخصية فذة يعجز القلم عن وصفه، فقد كان علامة عصره في الكلام والحكمة والعلوم الرياضية والفلكية.

له «شرح الإشارات» الذي فرغ منه عام ٦٤٤هـ، و هو شرح لإشارات الشيخ الرئيس ابن سينا، و قد فنّد فيها أكثر ما أورده الرازي من الشكوك التي أُثيرت حول آراء الشيخ.

ويعد كتاب شرح الإشارات من أفضل الكتب الدراسية في الحكمة إلى يومنا هذا، و يكفي في حقّ مترجمنا ما قاله العلاّمة في هذا المضمار.

قال: كان هذا الشيخ أفضل أهل عصره في العلوم العقلية والنقلية، و له مصنفات كثيرة في العلوم الحكمية والأحكام الشرعية علىٰ مذهب الإمامية، و كان أشرف من شاهدناه في الأخلاق ـ نضر الله مضجعه ـ قرأت عليه إلهيات الشفاء لأبي علي بن سينا، وبعض التذكرة في الهيئة .

٤. كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني

المعروف بالعالم الرباني المبرز في جميع الفنون الإسلامية لا سيما في الحكمة و الكلام والأسرار العرفانية، اتفقت كلمة الجميع على إمامته ولد عام ٦٣٦هـ وتوفي

---

١. الذريعة: ٢/ ٩٦ وتأسيس الشيعة، ص ٣٩٥.

عـام ٦٩٦هـ لـه كتاب «قـواعد المرام في علم الكـلام» المطبوع ولـه «شرح نهج البلاغة» الذي صنّفه للصاحب خواجة عطاء الملك الجويني، وهو شرح مشحون بالمباحث الكلامية و الحكمية والعرفانية، فرغ منه عام ٦٧٦هـ.

٥. أخيرهم لا آخرهم الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الأسدي (٦٤٨ـ٧٢٦هـ)

شيخ الإسلام، المجتهـد الأكبر، المتكلم الفذ، الباحـث الكبير، جمال الدين أبو منصور المعروف بالعلاّمة الحلي، وبآية الله على الإطلاق، و بابن المطهّر، ولد في شهر رمضان سنـة ٦٤٨ هـ و أخذ عن والـده الفقيه المتكلم البارع سديـد الدين يـوسف، و عن خـالـه شيخ الإمـامية المحقّـق الحلي الذي كـان لـه بمنزلـة الأب الشفيق، فحظى باهتمامـه ورعايته، ولازم الفيلسوف الكبير نصير الـدين الطوسي مدة و اشتغل عليه في العلوم العقلية وبرع فيها وهو لا يزال في مقتبل عمره.

يعرفه معاصره أبو داود الحلي، بقوله: شيخ الطائفة، وعلاّمة وقته، وصاحب التحقيق و التـدقيق، كثير التصانيـف، انتهت رئاسة الإمـامية إليـه في المعقول و المنقول.[1]

وقال الصفدي: الإمام العلاّمة ذو الفنـون، عالم الشيعة وفقيههم، صاحب التصانيف التي اشتهرت في حياتـه... و كان يصنف و هو راكب... و كان ريّض الأخلاق، مشتهر الذكر... وكان إماماً في الكلام والمعقولات.[2]

وقال ابن حجر في لسان الميزان: عالم الشيعة و إمامهم ومصنفهم، وكان آية في الذكاء...و كان مشتهر الذكر، حسن الأخلاق.[3]

إنّ شخصيـة كلّ إنسـان رهن الآثـار التـي خلفها على الصعيـد التربـوي والعلمي.

أمّـا الجانب الأوّل فكفى انّـه ربّىٰ جيـلاً كبيراً من روّاد العلم في المنقـول و

---

١. رجال أبي داود: ١١٩ برقم ٤٦١.
٢. الوافي بالوفيات: ١٣/ ٨٥ برقم ٧٩.
٣. لسان الميزان: ٢/ ٣١٧.

المعقول، و يشهد على ذلك كثرة المتخرّجين على يديه في كلا الحقلين.

ففي حقل الفقه و الأُصول تخرج عليه: ولده فخر المحققين، وزوج أُخته مجد الدين أبو الفوارس محمد بن علي بن الأعرج الحسيني، وولدا أبي الفوارس: عميد الدين عبد المطلب وأخوه ضياء الدين، و مهنّا بن سنان بن عبد الوهاب الحسيني المدني، وقد ألّف كتاب باسمه أسماه «المسائل المهنائية»، وتاج الدين محمد بن القاسم بن معية الحسني، وركن الدين محمد بن علي بن محمد الجرجاني، والحسين بن إبراهيم بن يحيى الاسترابادي، والحسين بن علي بن إبراهيم بن زهرة الحسيني الحلبي، وأبو المحاسن يونس بن ناصر الحسيني الغروي المشهدي، وعلي بن محمد بن رشيد الآوي.

وفي حقل المعقول ربّى جيلاً كثيراً في طليعتهم: محمد بن محمد قطب الدين أبو عبد الله الرازي (٦٩٤ ـ ٧٦٦هـ) مصنف كتاب «تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية» و «لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار»، «تحقيق معنى التصور والتصديق»و «المحاكمات بين الإمام والنصير»، كلّها مطبوعة.

هذا كلّه في الجانب التربوي، وأمّا الجانب العلمي فالآثار والمصنّفات التي خلفها وبقيت خالدة على جبين الدهر كثيرة يضيق المجال عن ذكر جميعها.

ولا نبالغ لو قلنا بأنّ آثاره تعد موسوعة كبيرة في جل العلوم الإسلامية، فقد ألّف في الفقه عدة دورات كـ«تبصرة المتعلمين»و «إرشاد الأذهان»، و«تحرير الأحكام الشرعية» و«قواعد الأحكام»، و«تذكرة الفقهاء»، و «منتهى المطلب» فالكتب الأربعة الأُولى تعد دورة فقهية كاملة، ولكنّه ﷺ لم يُتم الكتابين الأخيرين.

وأمّا في حقل المعقول والكلام فكفى في حقّه انّه ألف قرابة عشرين كتاباً و رسالة في ذلك المضمار، وبما انّا بصدد التقديم لموسوعته الكلامية المسماة «نهاية المرام» نشير إلى أسماء كتبه التي ألّفها في حقل الكلام والعقائد وإليك بيانها.

الثروة العلمية الكلامية للمصنف

قد وقفت على مكانة العلاّمة الحليّ في علم الكلام، و انّه أحد الروّاد الأفذاذ في ذلك المضمار فقد خلّف تراثاً كلامياً ضخماً أثرى المكتبة الإسلامية حيث ألّف كتباً كلامية علىٰ مستويات مختلفة، بين موجز اقتصر فيه علىٰ بيان رؤوس المسائل، ومتوسط أردف المسائل الكلامية بنوع من البرهان، ومسهب بسط الكلام في نقل الآراء ونقدها والبرهنة علىٰ مذهبه ومختاره.

وهانحن نستعرض أسماء كتبه الكلامية:

١. الأبحاث المفيدة في تحصيل العقيدة

رسالة موجزة أورد فيها المباحث الكلامية في ثمانية فصول، وقد عبّر عنها بنفس ذلك الاسم في رجاله [1] وفي الوقت نفسه عبّر عنها في أجوبة المسائل المهنائية بـ«الأبحاث المفيدة في تحقيق العقيدة» وشرحها الشيخ ناصر بن إبراهيم البويهي الإحسائي (المتوفّى٨٥٣هـ) والحكيم السبزواري (المتوفّى١٢٨٩هـ) وتوجد النسختان مع الشرح في المكتبة الرضوية [2] وقمنا بنشر هذه الرسالة بتحقيق العلاّمة الشيخ يعقوب الجعفري علىٰ صفحات مجلة علم الكلام. [3]

٢. استقصاء النظر في البحث عن القضاء و القدر

رسالة موجزة أورد فيها مباحث القضاء والقدر، وطرح فيها المذاهب المختلفة في أفعال العباد، ثمّ أقام البراهين العقليةعلى مذهب العدلية، كما أردف براهينه بما ورد في الكتاب العزيز.

وقد طبعت الرسالة عام ١٣٥٤هـ بتحقيق الشيخ علي الخاقاني في النجف

---

١. الخلاصة للعلاّمة الحلّي: ٤٥.
٢. لاحظ فهرس المكتبة الرضوية في مشهد: ٣٢٠.
٣. مجلة علم الكلام، السنة الأُولى، العدد الثالث، مجلّة فصلية تصدرها مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام للبحوث والدراسات العليا وهي في سنتها السابعة.

الأشرف، ووقفنا على نسخة خطية في مكتبة مدرسة الطالبية بتبريز، فقوبلت النسختان المطبوعة والمخطوطة، وطبعت بتحقيق شيخنا يعقوب الجعفري على صفحات مجلة الكلام الإسلامي السنة الثانية، العدد الثاني .

٣. الألفين الفارق بين الصدق والمين

وقد ألّفه لولده محمد المعروف بفخر المحقّقين (المتوفّى٧٧٢هـ)، ذكر في مقدمته انّ الكتاب يشتمل على ألف دليل على إمامة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، وألف دليل على إبطال شبهات الطاعنين.

وقد طبع غير مرّة وطبع أخيراً ببيروت بطبعة منقحة رشيقة والنسخة الخطية متوفرة، بيد انّ المطبوع منه طبع تحت عنوان الألفين في إمامة أمير المؤمنين، ولكن العلاّمة الحلّي عبّر عنه في فهرس مصنفاته ومقدمة الكتاب بما ذكرنا.

٤. أنوار الملكوت في شرح الياقوت

أمّا الياقوت فهو تأليف أبي إسحاق إبراهيم بن نوبخت(المتوفّى٣١٠هـ) كما ذكره العلاّمة في مقدمة الكتاب [١] و الشرح للعلاّمة الحلّي، وقد طبع بتحقيق محمد النجمي الزنجاني عام ١٣٧٨هـ ولا يخلو المطبوع من هن و هنات، لا سيما و انّه حذف الفصل الأخير من الكتاب ممّا يرجع إلى أحكام المخالفين والبغاة.

ولما كان الكتاب المطبوع مبتوراً حاول الشيخ يعقوب الجعفري نشر الفصل الأخير منه في مجلة الكلام الإسلامي [٢] في ضمن عددين.

وقد أوعز العلاّمة في كتابه هذا، إلى كتاب «مناهج اليقين» وكتاب «معارج الفهم» و«نهاية المرام» و الجميع من تآليفه.

---

١. وقيل انّه تأليف إسماعيل بن إسحاق بن أبي سهل بن نوبخت كما عليه التبريزي في رياض العلماء:٦/ ٣٨.

٢. مجلة الكلام الإسلامي، السنة الثانية، العدد الثاني و الثالث.

٥. الباب الحادي عشر

وهـو رسـالـة مختصرة في العقـائد الإمـاميـة كتبـه حينما اختصر «مصباح المتهجد» للشيـخ الطوسي التي ألّفها في الأدعيـة والعبادات، اختصره العـلامة في أبـواب عشرة وأضـاف إليها «البـاب الحادي عشر »في العقـائد.وأسمـى الجميع «منهاج الصلاح في مختصر المصباح»، وهذه الرسالة لم تزل مطمحاً للأنظار فكتب عليها شروح وتعليقات، أشهرها ما كتبه الفاضل المقداد الذي أسماه بـ«النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر» و هي رسالـة دراسية في الحوزات الشيعية إلى يومنا هذا.

وقد قام الفاضل المقداد (المتوفّى٨٢٨هـ) بشرحها في سبعة فصول.

٦. تسليك النفس إلى حظيرة القدس

وهذا الكتـاب كما حكاه المحقّـق الطهراني (المتوفّى١٣٨٩هــ) يحتوى على نكات في علم الكلام، وهـي في مراصد، والمرصد الأوّل في الأُمور العامـة، وتوجد نسخة منه في الخزانـة الغروية بخط تلميذ العلاّمـة الشيخ حسن بن علي المزيدي استنسخه عام (٧٠٧هـ) وعلى النسخة خط العلاّمة الحلي، كما شرحها نظام الدين الأعـرجي ابـن أُخت العـلاّمـة (المتوفّى٧٤٥هــ) أسماه «إيضـاح اللبس في شرح تسليك النفس». [١]

٧. الرسالة السعدية

وهي رسالـة بين الإيجاز والإطناب، ألّفها العلاّمـة الحلّي لسعد الحقّ و الملّة والدين المعـروف بـ«المستوفي الساوجي» الـذي كان وزيراً لـ«غازان خـان» و قد ساهم في عهد «اولجايتو» مع رشيـد الدين فضل الله في إدارة أُمور البلد إلى أن قتل عام ٧١١هـ. [٢]

---

١. الذريعة: ٤/ ١٨٠.

٢. انظر تاريخ أدبيات إيران: ٣/ ١٥٠، للدكتور ذبيح الله صفاء.

والرسالة تحتوي على مقدمة وفصول، وقد استوفى فيها حقّ مسائل ثلاث:

أ. استحالة رؤية الله سبحانه.

ب. كلامه سبحانه حادث.

ج. صفاته عين ذاته.

وقد طبعت الرسالة عام ١٣١٥هـ ضمن مجموعة باسم «كلمات المحقّقين»،و«الرسالة السعدية» هي الرسالة العاشرة.

٨ . كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد

الكتاب شرح لكتاب قواعد العقائد للمحقّق الطوسي، شرحه نزولاً عند رغبة ولده فخر المحقّقين وقد طبع عام ١٣٠٥هـ ، كما طبع أخيراً بتحقيق المحقق الشيخ حسن مكي العاملي عام ١٤١٣هـ نشرته دار الصفوة في بيروت، والكتاب مع اختصاره مشتمل على مجموع المسائل الكلامية، نظير الكتاب الآتي.

٩ . كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد

وهذا الكتاب شرح لكتاب تجريد الاعتقاد للمحقّق نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي (٥٩٧ ـ ٦٧٢هـ) وهو من أوجز المتون الكلامية وفق العقائد الإمامية ويكفي في رفعة منزلته، قول شارحه علاء الدين القوشجي الأشعري حيث وصفه، بقوله: «تصنيف مخزون بالعجائب، وتأليف مشحون بالغرائب، فهو وإن كان صغير الحجم، وجيز النظم، لكنه كثير العلم، عظيم الاسم، جليل البيان، رفيع المكان، حسن النظام، مقبول الأئمّة العظام، لم يظفر بمثله علماء الأعصار، ولم يأت بمثله الفضلاء في القرون والأدوار، مشتمل على إشارات إلى مطالب هي الأُمّهات، مشحون بتنبيهات على مباحث هي المهمات، مملوء بجواهر كلها كالفصوص، ومحتو على كلمات يجري أكثرها مجرى النصوص، متضمن لبيانات معجزة، في عبارات موجزة» إلى آخر ما ذكره.[1]

---

١ . علاء الدين القوشجي، شرح التجريد: ١.

وقد شرحه جمع غفير من المحقّقين منذ تأليفه إلى يومنا هذا، وأوّل من شرحه: تلميذه المشهور بالعلاّمة الحلّي (٦٤٨ـ٧٢٦هـ) الذي أسماه «كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد»، ثمّ توالت الشروح بعده، فشرحه ثانياً: شمس الدين محمد الاسفرائيني البيهقي وأسماه «تعريد الاعتماد في شرح تجريد الاعتقاد» وثالثاً: الشيخ شمس الدين محمود بن عبد الرحمان بن أحمد الإصفهاني (المتوفّى٧٤٦هـ) وأسماه «تسديد القواعد في شرح تجريد العَقائد» ورابعاً: علاء الدين علي بن محمد المعروف بالفاضل القوشجي (المتوفّى ٨٧٩هـ) ألّفه للسلطان أبي سعيد كوركان.

ويسمّى الشرح الثالث بالشرح القديم، والرابع بالشرح الجديد، وقد كتب على الشرحين تعاليق وحواشٍ كثيرة، يقف عليها من تتبع المعاجم.

ثمّ توالت الشروح بعد هذه الشروح الأربعة إلى عصرنا هذا.

إنّ كتاب كشف المراد تبعاً لمتنه يدور علىٰ محاور ثلاثة:

الأوّل: في الأُمور العامة التي تطلق عليها الإلهيات بالمعنى الأعم، ويبحث فيه عن الوجود والعدم وأحكام الماهيات، والمواد الثلاث: الوجود والإمكان والامتناع، والقدم والحدوث، و العلّة والمعلول، وغيرها من المسائل التي تبحث عن أحكام الوجود بما هوهو.

الثاني: في الجواهر والأعراض التي يطلق عليها الطبيعيات، ويبحث فيه عن الأجسام الفلكية و العنصرية والأعراض التسعة، علىٰ وجه التفصيل.

الثالث: في الإلهيات بالمعنى الأخص، ويبحث فيه عن الأُصول الخمسة.

وبما أنّ المحور الأوّل هو المقصد الأهم للحكماء من المشائين والإشراقيين، وقد بحثوا عنه في الأُمور العامة علىٰ وجه التفصيل والاستيعاب، حتىٰ خصّص صدر المتألهين ثلاثة أجزاء من كتابه «الأسفار» بمباحث هذا المحور ـ لأجل ذلك ـ استغنى الطلاب عن دراسة هذا المقصد من كتاب كشف المراد.

وبما أنّ العلوم الجديدة الباحثة عن الطبيعة وأحكامها قد قطعت أشواطاً كبيرة، وأبطلت كثيراً من الفروض العلمية في الفلكيات والأكوان، فأصبح ما يبحث في الكتب الكلامية والفلسفية في هذا القسم تاريخاً للعلم الطبيعي لا نفسه، ولأجل ذلك تركت دراسة المحور الثاني في الكتب الكلامية والفلسفية في أعصارنا.

فلم يبق إلاّ المحور الثالث الموسوم بالإلهيات بالمعنى الأخص الذي يبحث فيه عن ذاته سبحانه وصفاته وأفعاله، ولأجل ذلك عكف المحصلون علىٰ دراسة هذا المحور الذي يتضمن البحث عن إثبات الصانع وصفاته وأفعاله، ويدخل في البحث عن صفاته: البحث عن عدله، كما يدخل في البحث عن أفعاله: البحث عن النبوة والإمامة والمعاد.

وقد طبع الكتاب غير مرّة أحسنها طبعة مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم المقدسة، ولنا تعليقات علىٰ قسم الإلهيات أفرزناها من سائر المباحث، وطبع علىٰ حدة، وصار مادة دراسية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام للبحوث والدراسات العليا.

١٠. معارج الفهم في شرح النظم

وهي رسالة معدة لبيان أُصول الدين و قد صرح به في كتابه «خلاصة الأقوال» وفي أجوبة المسائل المهنائية ونسخته الخطية متوفرة في المكتبة الرضوية ومكتبة السيد المرعشي وغيرهما.

١١. مقصد الواصلين في أُصول الدين

واسمه حاك عن معناه، ولكن لم نقف علىٰ نسخة منه، و جاء اسمه في «خلاصة الأقوال» و أجوبة المسائل المهنائية وعبّر عنه في إجازات البحار بمعتقد الواصلين.

١٢. منهاج الكرامة في معرفة الإمامة

هذا الكتاب كتاب كلامي يشير إلىٰ جميع المسائل الكلامية لاسيما مسائل الإمامة التي استأثرت باهتمام واسع ويثبت فيه بأدلة رصينة إمامة الأئمّة الاثني عشر ألفه للسلطان «محمد خدا بنده اولجايتو» الذي تشيع بيد العلاّمة، وقد آثار الكتاب حفيظة أهل السنة كابن تيمية، فكتب عليه رداً أسماه «منهاج السنة في ردّ منهاج الكرامة».

وأيمن الله! الاسم لا يوافق مسماه، فلو قام واحد بجمع شتائمه وسبابه لعاد برسالة في ذلك المجال.

وأمّا أكاذيبه و إنكاره المسائل المسلّمة، فحدث عنه ولا حرج، ولذلك ردّ عليه غير واحد من علماء الشيعة، كسراج الدين بن عيسى الحلي ألف كتاباً باسم «إكمال الملة» والسيد مهدي الكاظمي حيث رد علىٰ ابن تيمية بكتاب أسماه «منهاج الشريعة» و لشيخنا المحقّق الأميني بحث مسهب حول الكتاب وأكاذيبه، فمن أراد التفصيل فليرجع إلى الغدير الجزء الثالث.

١٣. مناهج اليقين

وهو أبسط كتاب في علم الكلام بعد نهاية المرام، وقد أوعز إليه في كتاب كشف المراد، والكتاب إلى الآن لم ير النور عسى الله أن يشحذ همم بعض الباحثين لنشره، وتوجد منه نسخة في المكتبة الرضوية ومكتبة المسجد الأعظم في قم المقدسة.

١٤. نظم البراهين في أُصول الدين

رسالة موجزة في أُصول الدين، وقد شرحها العلاّمة بنفسه وأسماها «معارج الفهم»، وقد جاء اسمها في كتاب خلاصة الأقوال وأجوبة المسائل المهنائية.

١٥ . نهج الحقّ وكشف الصدق

رسالة كلامية و في الوقت نفسه تشتمل على رؤوس المسائل الأُصولية والفقهية ألّفها للسلطان «محمد خدا بنده».

والرسالة تركز على المسائل الكلامية، لا سيما المسائل الخلافية وقد أثار الكتاب حفيظة الآخرين وقد ردّ عليه الفضل بن روزبهان وأسماه «ابطال الباطل و اهمال كشف العاطل».

وقد ردّ على ردّه ثلة من علماء الشيعة منهم:

١ . القاضي نور الله التستري (المتوفّى ١٠١٩هـ) في كتاب أسماه «إحقاق الحقّ و إزهاق الباطل» فقد ذكر أوّلاً كلام العلاّمة في نهج الحقّ، ثمّ أردفه بما ذكره ابن روزبهان في ردّه، ثمّ ذكر ما جاد به ذهنه في إحقاق الحقّ و المحاكمة بين الطرفين.

وهذا الكتاب يضم في الحقيقة ثلاثة كتب وطبع مرّات عديدة.

٢ . الشيخ محمد حسن المظفر (١٣٠١ـ ١٣٧٥هـ) في كتاب أسماه «دلائل الصدق» وهو يذكر كلام العلاّمة أوّلاً ثمّ يتبعه بنقل كلام ابن روزبهان بعينه، ثمّ يتحاكم بينهما. وقد استفاد في رده هذا من كتاب «إحقاق الحقّ» المتقدم ذكره ، و قد ألمع إليه في مقدمة الكتاب.

وطبع الكتاب في طهران والنجف والقاهرة وبما انّ كتاب «نهج الحقّ وكشف الصدق» من الكتب المفيدة، فقد قام بتحقيقه الشيخ عين الله الحسني الأرموي فطبعه مستقلاً بتقديم الأُستاذ آية الله السيد رضا الصدر ﷺ في بيروت.

١٦ . نهج المسترشدين في أُصول الدين

ألفه العلاّمة باستدعاء ولده فخر المحقّقين، وحرر فيه القواعد الكلامية وقد شرحه الفاضل المقداد (المتوفّى ٨٢٨هـ) وقد طبع الكتاب أيضاً بتحقيق

السيد أحمد الحسيني والشيخ هادي اليوسفي، وعرّفه الفاضل المقداد بقوله:

إنّ الكتاب الموسوم بـ «نهج المسترشدين في أُصول الدين» من تصانيف شيخنا و إمامنا الإمام الأعظم علاّمة العلماء في العالم، وارث الأنبياء وخليفة الأوصياء، بل آية الله في العالمين، جمال الملّة و الحقّ و الدين، أبي منصور الحسن ابن المطهر (طهر الله رمسه وقدس وكرم، وشرف نفسه وبجل وعظم) قد احتوى من المباحث الكلامية علىٰ أشرفها و أبهاها، وجمع من الفوائد الحكمية أحسنها وأسناها، حتى شغف بالاشتغال به معظم الطلاب وعول على تقرير مباحثه جماعة الأصحاب.

وكنت ممن جدّ في تحرير مباحثه بالتحصيل، وإن لم أحصل منه إلاّ على القليل، حتىٰ جمعت من مباحث المشايخ وفوائدهم ممّا يتعلق به نبذة، بحيث صار منها بين الطلبة ممّا يعد على نعمة.[1]

١٧. واجب الاعتقاد على جميع العباد

وقد بيّن العلاّمة فيه ما يجب معرفته على العباد من العقائد الدينية، والمسائل الفرعية ما عدا المعاد فلم يذكره و انتهىٰ في الفروع إلىٰ آخر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

يقول في أوّله: بيّنت في هذه المقالة واجب الاعتقاد على جميع العباد ولخّصت فيه مايجب معرفته من المسائل الأُصولية علىٰ جميع الأعيان وألحقت به بيان الواجب في أُصول العبادات.

والرسالة لم تر النور ولكن توجد منها نسخة خطية في المكتبة الرضوية وفي مكتبة جامعة طهران.

وشرحه الفاضل المقداد وأسماه «الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد» طبع

---

١. إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ٤.

ضمن كلمات المحقّقين.

وعلىٰ ذلك فقد طبع الكتاب في ضمن شرح الفاضل المقداد.

وما ذكرناه من الكتب هي التي ثبتت نسبتها إلى العلاّمة الحلّي، و قد عزي إليه كتب أُخرى لم تثبت نسبتها ولذا ضربنا عنها صفحاً، ونأتي بذكر كتاب آخر له ينبغي أن يحتفل به تاريخ علم الكلام ومتكلميه وهو بيت القصيد لكتب العلاّمة الكلامية المتوفرة.

١٨ . نهاية المرام في علم الكلام

وهذا الكتاب هو الذي يزفّه الطبع إلى القرّاء الكرام بعد تحقيقه وتقويم نصه وتبيين إشاراته ضمن جهد متواصل.

وهو أبسط وأعمق كتاب ظهر للكلام الشيعي في القرن الثامن إلىٰ يومنا هذا، وهو ﷺ يعرّف الكتاب في مقدمته بقوله:

وقد أجمع رأينا في هذا الكتاب الموسوم بـ«نهاية المرام في علم الكلام» علىٰ جمع تلك الفوائد التي استنبطناها، والنكت التي استخرجناها، مع زيادات نستخرجها في هذا الكتاب لطيفة، ومعان حسنة شريفة لم يسبقنا إليها المتقدمون ولا سطّرها المصنفون.

ثمّ نذكر على الاستقصاء ما بلغنا من كلام القدماء، ونحكم بالانصاف بين المتكلمين والحكماء، وجمعت فيه بين القوانين الكلامية والقواعد الحكمية المشتملة عليهم المباحث والنهاية. فكان في هذا الفن قد بلغ الغاية، لأجل أعزّ الناس عليَّ وأحبّهم إليّ وهو الولد العزيز محمد، رزقه الله تعالى الوصول إلى أقصى نهايات الكمال، و الارتقاء إلىٰ أعلىٰ ذُرى الجلال، وأيّده بالعنايات الأزلية، وأمدّه بالسعادات الأبدية، وأحياه الله تعالىٰ في عيش رغيد وعمر مديد بمحمد وآله الطاهرين.

وقد رتبت هذا الكتاب علىٰ مقدمة وقواعد مستعيناً بالله لا غير، فانّه الموفق

لكلّ خير ودافع كلّ شر.[١]

ويظهر من ارجاعـات المؤلف إلىٰ هذا الكتاب في غير واحد من تـآليفه انّه أكمل الكتاب حيث نرى إرجاعـات كثيرة في كشف المراد إلىٰ ذلك الكتاب نذكر منها ما يلي:

١. قـال في مبحث الألم ووجـه حسنـه: «ويمكن الجواب هنـا لأبي علي بما ذكرناه في كتاب نهاية المرام». [٢]

٢. قـال عنـد البحث في الأصلـح: «ذكرنـاهـا في كتـاب نهايـة المرام على الاستقصاء». [٣]

٣. وقال في مبحث النبـوة الخاصة: «وقد أوردنا معجزات أُخـرى منقولة في كتاب نهاية المرام». [٤]

٤. كما يقـول في مبحـث تفضيل النبـي ﷺ على الملائكة: «وهـاهنا وجـوه أُخرى من الطرفين ذكرناها في كتاب نهاية المرام».

كما انّه أحال إلى ذلك الكتاب في كشف الفوائد، وقال عند البحث في كونه تعالى عالماً: «ولنا على هذا البرهان إيرادات ذكـرناها في كتاب النهاية.[٥] كما ألمح إليه أيضاً عند البحث في صفات الإمام علي عليه السلام؛ قال: والأدلة كثيرة ذكرناها في كتاب النهاية.[٦]

كما انّه يشير إليه في كتابه نهج المسترشدين في غير مورد:

---

١. نهاية المرام في علم الكلام:١/ ٥ـ٦.

٢. كشف المراد، المسألة الثالثة عشرة في الألم و وجه حسنه، ص ٣٣٠.

٣. كشف المراد، المسألة الثامنة عشرة في الأصلح، ص ٣٤٤.

٤. كشف المراد، المسألة السابقة في نبوة نبينا، ص ٣٥٧.

٥. كشف الفوائد، ص ١٦٨، طبعة بيروت، تحقيق حسن مكي العاملي.

٦. كشف الفوائد، ص ٣٠٨.

١. قال في مبحث الإدراك: «والحقّ ما اخترناه نحن في "نهاية المرام"».[١]

٢. وقال في البحث الثاني، في أنّه قادر خلافاً للفلاسفة: «وقد أوضحنا هذا الكلام في كتاب النهاية».[٢]

٣. وقال في البحث الرابع، في انّه تعالى حيّ: «وقد بيّنا ضعف هذا القول في كتاب نهاية المرام».[٣]

٤. وقال في البحث الخامس، في أنّه تعالى مريد: «وقد بيّنا توجيه الكلامين والاعتراض عليها في كتاب النهاية.[٤]

٥. قال في البحث الثاني، في نفي المعاني والأحوال: «وقد أشبعنا القول في هذه المسألة في كتاب نهاية المرام في علم الكلام وكتاب المناهج».[٥]

٦. قال في الفصل الحادي عشر في الإمامة: «...وهو كثير لا يعد ولا يحصىٰ، وقد ذكرنا طرفاً من ذلك في كتاب نهاية المرام».[٦]

٧. وقال في الفصل الثالث عشر في المعاد (البحث الأوّل في حقيقة الإنسان): «...وقد بيّنا أكثر حججهم في كتاب المناهج، واستقصينا ما بلغ من أقاويل العلماء في ذلك في كتاب النهاية».[٧]

٨. وقد ذكر في آخر الكتاب الذي انتهىٰ فيه إلى البحث في الإيمان والكفر، ما هذا لفظه: «ومن أراد التطويل فعليه بكتابنا الكبير المسمى بـ «نهاية المرام في علم الكلام» ومن أراد التوسط فعليه بكتابنا «منتهى الوصول» و «المناهج» وغيرهما من كتبنا.[٨]

كلّ ذلك يعرب عن انّ المصنف أتمّ الكتاب إلى نهايته.

ولكن الموجود فيما بأيدينا أقلّ من ذلك، فقد انتهى الجزء الثالث وهو بعد

---

١. نهج المسترشدين في أُصول الدين، ص ٣٠.
٢. المصدر السابق، ص ٣٨.
٣. المصدر السابق، ص ٤٠.
٤. المصدر السابق، ص ٤١.
٥. المصدر السابق، ص ٤٣.
٦. المصدر السابق، ص ٧٠.
٧. المصدر السابق، ص ٧٤.
٨. المصدر السابق، ص ٨٥.

في الطبيعيات وآخر مسألة جاءت فيه قوله «المسألة السابعة في الآن أي الزمان وختمها بقوله: «قال الشيخ :»، فأين الباقي فالله سبحانه وحده أعلم، ويظهر من هذه العبارة انّه ﷺ كتب مقالة الشيخ ومابعدها ولكنّها ما وصلت إلى النُسّاخ.

والذي يدل على أنّه أكمل الكتاب ولو إكمالاً نسبياً أزيد ممّا بأيدينا الأمران التاليان:

أ. انّه فرغ من الجزء الأوّل كتابة وتصنيفاً في الرابع عشر من شهر ربيع الأوّل من سنة اثنتي عشرة سنة وسبعمائة بالسلطانية. [1]

كما فرغ من الجزء الثاني في سلخ شهر ربيع الآخر من سنة اثنتي عشرة وسبعمائة بالسلطانية. [2]

وهذا يعرب انّه ألف الجزء الثاني في مدة شهر و نصف، وليس هو ببعيد عن العلاّمة الحلّي لإحاطته بالمسائل الكلامية واجتماع ثلة من الأفاضل حوله في السلطانية ربما يستعين ببعضهم في نقل المطالب.

وقد عاش بعد الفراغ من الجزء الثاني ١٤ سنة ومن البعيد أن يترك هذا الكتاب في بوتقة الإهمال.

ب. انّ الجزء الثالث الذي بأيدينا مبتور غير مؤرخ، ولكنّه ﷺ صرح في إجازته للسيد مهنا بن سنان المدني: خرج منه أربع مجلدات. [3]

وقد كتب الاجازة عام ٧٢١، ومن البعيد أن لا يهتم باكمال الموسوعة، وأبعد منه أن يسمّي الأجزاء الثلاثة الموجودة أربعة أجزاء.

إلى هنا تبين انّ ما خرج من قلمه أزيد ممّا بأيدينا قطعاً، ولا يبعد انّه أتم الكتاب وفرغ من تأليفه.

ولعلّه سبحانه يوفق روّاد العلم للعثور على الأجزاء الباقية.

---

١. لاحظ الجزء الأوّل من كتاب نهاية المرام في علم الكلام، ص ٢٢٩.

٢. لاحظ الجزء الثاني من كتاب نهاية المرام، ص ٦٠٧.

٣. أجوبة المسائل المهنائية، ١٥٦ .

مشكلة الارجاعات

ثمّ إنّ هنا مشكلة أُخرى وهي انّ العلاّمة الحلّي فرغ من الجزء الأوّل من نهاية المرام في سلطانية زنجان عام ٧١٢ هـ ولكنّه أحال إلى ذلك الكتاب في كشف المراد الذي فرغ من تأليفه في الخامس عشرة من ربيع الأوّل عام ٦٩٦هـ.[1]

فكيف أحال في كتاب ألّفه قبل نهاية المرام بـ ١٦ عاماً، كما انّه أحال في «كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد» إلى هذا الكتاب في مواضع وقد فرغ منه نهار الأربعاء في ثالث ذي الحجة عام ٧٠٣هـ ، فكيف أحال إلى ذلك الكتاب في كتاب ألفه قبل ذلك بتسع سنين؟!

هناك فروض لحلّ هذه المشكلة أوضحها، انّه أدخل هذه الارجاعات في هذه الكتب، بعد الفراغ عن تأليفها، وليس ببعيد عن دأب المؤلفين الذين كانت كتبهم تستنسخ عاماً بعد عام، في الأزمنة السابقة، أو تطبع، طبعة بعد طبعة، على ما عليه الحال فيقوم المؤلف بإكمال الكتاب، باضافة أُمور لم يخطر بباله حين التأليف.

وعلى ذلك يحمل ذكر النهاية في خلاصة الرجال التي ألّفه سنة ٦٩٣هـ.[2]

مواصفات هذا الكتاب

يتميز هذا الكتاب عن سائر الكتب بميزات مهمة:

١ . تفصيل المباحث والاستقصاء لآراء المذاهب والفِرَق المختلفة مروراً بآراء الثنوية، و المجوس، والصابئة، واليهود، والنصارىٰ، وانتهاءً بآراء كبار متكلّمي

---

١ . الذريعة: ١٨/ ٦٠ برقم ٦٦٨.

٢ . خلاصة الرجال: ٤٧، برقم ٥٢.

الإسلام من الأشاعرة، والمعتزلة، والشيعة (العدلية)، وكبار فلاسفة الإسلام كالفارابي، وابن سينا وغيرهم.

فيقوم باستعراض الآراء بأفضل صورة ممكنة، ثمّ يبدأ بطرح رأيه و نقض تلك الآراء و تفنيدها بمجموعة كبيرة من الأدلة، تربو في بعض الأحيان علىٰ عشرين دليلاً.

ولا نبالغ إن قلنا: إنّ هذا الكتاب يعد أوسع كتاب كلامي للشيعة في هذا المضمار، فلا يضاهيه في السعة والشمول أيّ كتاب كلامي آخر.

٢. وقد بذل العلاّمة في كتبه لا سيما في هذا الكتاب جهده لنقل آراء الآخرين، حيث يعرض الآراء بأمانة وصدق دون أي تصرف، بل يحاول أحياناً كثيرة أن يجد وسيلة لتبرير رأي باطل يخرجه من مدحرة البطلان.

٣. يتّسم الكتاب بطابع المقارنة، وهونوع من النشاط العلمي الذي خبرته ضروب المعرفة الإنسانية في حقول التربية، والنفس، والاجتماع، والاقتصاد.

وهذه المقارنة تُسهم مساهمة فعّالة في بلورة المفهوم الذي يستهدفه الباحث وتعميقه، يقول العلاّمة في معرض الإشارة إلى تلك الحقيقة: «ثمّ نذكر على الاستقصاءما بلغنا من كلام القدماء ، ونحكم بالانصاف بين المتكلمين والحكماء وجمعت فيه بين القوانين الكلامية والقواعد الحكمية».

٤. انّ منهجه المقارن يتسم بسمة أُخرى، وهي انّه يفترض إشكالاً ونقضاً من قبل مخالفيه، حيث يتكّهن المؤلف أن يردّ مخالفوه علىٰ ردوده بذلك، ومن الواضح انّ هذه الخطوة لها أثر كبير في تطور الكلام الإسلامي الإمامي من حيث السعة والإحاطة والشمول والمقارنة وتطور مناهج البحث العلمي. كما انهّا تعد من الخطوات المهمة بالنسبة إلى متطلبات المنهج المقارن، نظراً لإمكانية إيراد إشكالات أُخرىٰ علىٰ ردوده .

ويعبّر عن هذه الخطوة بعبـارة «لا يقال» وعبارة «لو قيل» ومـا شاكل ذلك ويجيب علىٰ هـذه الردود و الإشكـالات الافتراضية تـارة، ويقرّبها أُخـرى على انّها أُمـور افتراضية فحسـب، وهـذا في الحقيقة أُسلـوب آخـر في الـردّ على الفرضيـة، نلاحظ هذا من خلال استخدامه عبارة «سلمنا»حيث تناسب هذه العبارة طبيعة «الفرضية» التي لم يقتنع بها.

وأهمية هذا الأُسلوب (فرضية الإشكال والنقض) تتمثل في شمولية الممارسة لكلّ الاحتمالات التـي يمكن أن يتقـدم بها المخـالـف، حتى تصبـح «المقـارنـة» مستكملة لجميع شروطها.

ولقد امتاز الكتاب بهذا الأُسلوب الرائع وهذا ما يمكن ملاحظته من بداية الكتاب إلى نهايته.

٥. نقل العـلاّمة في هـذا الكتاب أسئلـة فلسفيـة وكلاميـة، سألها العلاّمـة أُستاذه المحقّق الطـوسي وأجاب عليها الأُستـاذ شفهياً، وقد جـرى طرح كثير من تلك الأسئلـة في الطريـق، وفي سفر العـلاّمة مـن الحلة إلى بغـداد وهو في ركـاب الأُستاذ.[1]

٦. يحتوى الكتـاب على نظريات الإماميـة و آرائهم النهائية حـول المسائل الكلاميـة والحكمية تفصيلاً والتي قلما تـوجد في كتبه الأُخـرى، إمّا لأنّها شروح لم يتعرض فيها لـرأيه الخاص إلاّ ما قلّ وندر، و إمّـا لأنّها مختصرة ولا مجال فيها لطرح آرائه ا التي لها شجون و تفصيل.

٧. يتسم الكتـاب بـالموضوعيـة والابتعـاد عن العصبيـة ورعـاية الأُصـول الدقيقة للبحث العلمي والانفراج على سائر الآراء والفرق .

---

١. راجع أعيان الشيعة: ٥/ ٣٩٦.

فتارة يوافق رأي المتكلّمين وأُخرى يخالفهم ويختـار رأي الفلاسفة ولا يلتزم بمنهج واحـد كما يستعـرض ردود المحقق الطـوسي على الـرازي وربما يدافـع عن الثاني.

فالحقّ هو بغيته سواء أكان في جانب أُستاذه أو في جانب خصومه.

٨. الكتاب مشحون بالاستنتاجات العقلية والاستدلال بالقضايا البرهانية، كما انّه ربما يستدل بالقضايـا المشهورة (الجدل) إلى غير ذلك من أنواع الاستدلال كالاستدلال بالتمثيل والاستقراء و التجربة.

وقد استفاد من الأخير في قسم الطبيعيات بشكل واضح.

النسخ المعتمدة في التحقيق

انّ نسخ كتاب «نهاية المرام» قليلة جداً ولا يـوجد منها سوى أربع نسخ في المكتبات، وقد استطعنا أن نحصل على النسخ الثلاث التالية التي اعتمدنا عليها في التحقيق.

١. نسخة مصورة من أصلها المحفوظة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي، برقم ١٠٩٢ ورمز إليها بحرف (ج)، و يرجـع تاريخ كتابتها إلىٰ سنة ١٠٩١، وما أفاده العلاّمة السيد عبـد العزيز الطباطبائي ﵀ في كتابه «مكتبـة العلاّمة الحلّي» بأنّ تاريخ هذه النسخة يرجع إلى القرن الثامن غير صحيح.

و من محاسن هذه النسخة سلامة متنها و ضبط كتابتها ووجود تصحيحات وإعراب الكلمات التـي تقرأ بوجهين يقـول الناسخ في نهايتها: «بـذل المستمسك بحبل الله المتين محمد بن الحسن الإصبهاني المدعو بهاء الدين [1] مجهوده في عرض

---

١. أحد نوابغ العلـم و عباقرته، المعروف بـالفاضل الهندي(١٠٦٢ ـ ١١٣٥) . اقرأ تـرجمته في ريحانة الأدب: ٤/ ٢٨٤.

هذه النسخة من أوّلها إلى هنا على أصلها الـذي كان بخط الشيخ الجليل ناصر بن إبراهيم البويهي ـ رضوان الله عليه ـ [١] وقد استنسخها من أصل النسخ وأُمّها التي كانت بخط مصنّفها العـلاّمة وقابلها مقابلة تـامة، ومع ذلك اعترف بأنّها تشتمل على أغـلاط وأوهام، فأصلـح ما أمكـن إصلاحهـا وبقي بعضهـا في بهيم الإبهام، واتّفق الفراغ في شوال من سنة ألف وإحدىٰ وتسعين.

وقد جعل رمـز (ص) فوق بعض التصحيحات الموجودة في هـذه النسخة، ويقصد بـه ناسخها وهو الإصفهـاني، كما جعل فوق البعض رمز (ر) و يقصـد به ناصر البويهي ، والله العالم.

٢. نسخة مصورة مـن أصلها المحفوظة في مكتبة الإمـام الرضا عليه السلام كتبها محمد بـاقر الهزارجـريبي عن نسخـة تاج محمد بـن بهاء الدين حسـن الإصفهاني المشتهر بالفاضل الهندي. يقول في آخـر النسخة: «تمّ الكتاب المستطاب الموسوم بنهـاية المرام بيـد العبد الأقـل المذنب العاصي محمـد بـاقر الهزارجـريبي، سـابع شهـر محرم الحرام في سنـــة مـائة وأربـع عشرة بعـد الألف مـن الهجـرة النبــويـة المصطفويـة». هذه النسخـة متفردة بحسن الخط والـوضوح في كلماتها رمـز إليها بحرف (ق).

٣. نسخة مصورة مـن أصلها المحفوظة في مكتبة السيـد المرعشي العامة في قـم، رقم ٢٥٤، مـذكـورة في فهـرسهـا ١: ٢٨٠. كتـب السيـد المرعشي قدس سره على الصفحة الأُولىٰ من هـذه النسخة ما هـذا نصه: الكتاب نفيس جـداً لم يطبع بعد وقد وقفته في سبيله تعالى وجعلته في المكتبـة العامة التي أسستها بقم و شرطت أن لا يخرج منها. حرره شهاب الدين الحسيني المرعشي النجفي ١٣٨٩.

---

١. والبويهي أحد شرّاح كتاب العلاّمة(الأبحاث المفيدة في تحصيل (تحقيق) العقيدة).

وهذه النسخة تشمل الجزء الأوّل فقط.

٤. نسخة الخزانة الغروية في النجف الأشرف، تشمل الجزء الثاني. فرغ منها الكاتب سلخ جمادى الأُولى سنة ٧١٣هـ. ذكرت في فهرسها: ٣٧، والظاهر أنّها بخط المؤلف. ومع الأسف الشديد لم نحصل علىٰ هذه النسخة النفيسة إلى الآن.

بما أنّ تاريخ نسخ النسخة الموجودة في الخزانة الغروية يرجع إلى عام ٧١٣ ـ وهي بخط المصنف ـ فليست نسخة كاملة، وهي بعيدة المنال إثر ارتباك الأوضاع والظروف السياسية في العراق و التي حالت دون أن تصل إليها أيدينا.

وعلى هذا الأساس يكون الترتيب حسب التاريخ بين النسخ الموجودة هكذا.

الأُولى: بخط المؤلف ﵀ وهي في الخزانة الغروية تاريخ كتابتها سنة٧١٣هـ.

الثانية: بخط الشيخ ناصر البويهي ولم نجد لها أثراً في المكتبات.

الثالثة: بخط محمد الإصفهاني المعروف بالفاضل الهندي وهي في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي، تاريخ نسخها سنة ١٠٩١هـ.

الرابعة: بخط محمد باقر الهزار جريبي الموجودة في المكتبة الرضوية، تاريخ نسخها سنة ١١١٤هـ.

وأمّا النسخة الموجودة في مكتبة المرعشي فهي غير مؤرخة، و الظاهر تأخرها عن نسخة الإصفهاني لاعمال تصحيحاته عليها.

عملية التحقيق

وأمّا عمل المحقّق، فلنترك لـه عنان القلم ليشرح لنا ما بذلـه من الجهود في سبيل تحقيق النص وتقويمه والتعليق عليه .

يقول المحقّق فاضل العرفان في هذا الصدد:

١ . بذلت قصارى الجهد في تقويم النص مع تقطيع النص وتوزيعه بشكل دقيق، و حسب أبـواب الكتاب وفصـوله ومسـائله وضبطه، ليسهـل على القارئ الكريم فهم نصوصه واستخلاص معانيه.

٢ . اعتمدت في تحقيق هـذا الكتاب طريقة التلفيق بين النسـخ المخطوطة، وأثبت الصحيح أو الأصح في المتن وأشرت لمقابله ـ إن كـان مهماً وحرياً بالذكر ـ في الهامش ليكـون باب النظـر و التحقيق مفتوحـاً للمحققين، وقد أعـرضت عن السيرة المألوفة من جعـل نسخة أصلاً واماماً و نقل اختـلافات النسخ الأُخرى في الهامش.

٣ . وأمّا ما حدث من سقط في بعـض النسخ فلم أشر إليه في الهامش إلاّ ما تنبغي الإشارة إليه.

٤ . وقد أهملت الإشارة إلى ما اختلفت فيه النسخ من تذكير الكلمة وتأنيثها أو تعريفها و تنكيرهـا وأمثال ذلك و ما تضمّنتـه من الاخطاء اللغوية والإعـرابية والإملائيـة إلاّ في موارد نادرة، فـأوردت النص مطابقـاً لما تقتضيه القواعـد الأدبية والإملائية المعمول بها حالياً.

٥ . استخرجت مصادر أقوال الكتاب التي نقلها المصنف، سواء نسبها إلى قـائليهـا و صرح بـاسم القـائل أم عبر عنهم بعنـاوين مجملـة نظير: الفـلاسفـة، القدماء، الأوائل، المتكلّمون، الإمامية، المعتزلة، الأشاعرة (وسائر الفرق والمذاهب الإسلامية وغير الإسـلامية)، لا يقال، قيل، على قول، فيه أقـوال، قالوا، اعترض،

أُجيب، طائفة أُخرى، المخالف، و....

٦. خرّجت مصادر كلّ الروايات والآيات التي أوردها المصنف.

٧. صححتُ وضبطتُ اسماء الأعلام و الرجال (من الفلاسفة والمتكلمين والطبيعيين و الأطباء وغيرهم) المذكورين في المتن وترجمتهم من المصادر المعتبرة مع شرح بعض الكلمات و المصطلحات الصعبة التي تحتاج إلى شرح وأشرت إلى مصادر الشرح.

ووضعت في نهاية الكتاب فهارس فنية متعددة تسهيلاً للمحققين والباحثين.

فأنا بدوري أقدم هذا السفر الجليل إلى القارئ الكريم بعد جهد حثيث وعمل متواصل استمرّ خمس سنين.

وختاماً أرىٰ لزاماً عليّ أن أتوجه بالشكر والتقدير لكلٍّ من:

١. سماحة العلاّمة آية الله الشيخ جعفر السبحاني، الذي كان شديد الحرص على إحياء هذا السفر القيم، وبذل لي ما احتجته في التحقيق، ولما تفضّل به عليّ من إرشادات قيّمة ومساعدات كثيرة من أوّل خطوة خطوتها في هذا السبيل كما هو ديدنه مع روّاد التحقيق ممن لهم شعف بخدمة مذهب أهل البيت عليهم السلام.

ومن دواعي الفخر و الاعتزاز انّ احياء الكتاب وتحقيقه قد تمّ تحت إشرافه ـ دام ظلّه ـ.

٢. سماحة العلاّمة الخبير الشيخ محمد باقر المحمودي الذي اقترح عليّ تحقيق هذا الكتاب وتفضل عليَّ بنسخة منه وتلبية لاقتراحه هذا قمت من فوري بتحقيق هذا السفر الجليل لاخراجه بالثوب القشيب الذي يليق به.

٣. سماحة المرحوم السيد العلاّمة عبد العزيز الطباطبائي حيث أرشدنا إلى

مواضع نسخ الكتاب.

٤. سماحة الشيخ حجّة الإسلام والمسلمين غلام رضا الفياضي الذي راجع الجزء الأوّل من كتاب «نهاية المرام» حرفياً و من أوّله إلى آخره، فاستفدت من تصحيحاته المفيدة للكتاب.

٥. الأخ العزيز خليل النائفي حيث تحمل جهد المقابلة معي وساعدني في كثير من الأُمور. شكر الله مساعي الجميع.

وممّا هو جدير بالذكر انّ عملي هذا جهد فردي ليس مصوناً عن الخطأ والاشتباه خصوصاً انّ الطريق كان غيرمذلل وغير معبّد ولكن بذلت فيه كلّ جهدي فإن بلغنا الغاية المتوخاة فنعم المطلوب، و إلاّ فالمرجو من القراء الكرام أن يدلونا إلى مواضع الخلل و مظان الاشتباه، فانّ الإنسان أليف النسيان.

هذا آخر كلام محقّقنا الجليل، حفظه الله، ولا شك أنّه بجهوده المضنية في تحقيق هذا الكتاب قد أثرى المكتبة الكلامية. أرجو من الله سبحانه أن يكون عمله هذا باكورة خير لمساهمات لاحقة.

نشكره سبحانه ونحمده على ما اسبغ علينا من نعمه ظاهرة وباطنة راجين منه تعالىٰ أن يتقبل منّا هذا القليل خالصاً لوجهه الكريم انّه بذلك قدير وبالإجابة جدير.

والأُولى بنا أن نجعجع بالقلم عن الإفاضة، فقد ضاق المجال علينا كما ضاق على القراء، ولنعطف أنظارهم السامية إلى نفس الكتاب ومطالعته.

قم المقدسة ـ مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

جعفر السبحاني

٢٨ من شهر جمادى الأُولى

من شهور عام ١٤١٩



تحت إشراف

آية الله جعفر السبحاني

نهاية المرام في علم الكلام

تأليف

نابغة عصره وفريد دهره

العلامة الحلّي

(٦٤٨ ـ ٧٢٦ هـ)

موسوعَةٌ كَلاميّةٌ تَتعرضُ لِمُختَلَفِ المَذاهِبِ والآراءِ الكَلاميّةِ بتَجَرُّدٍ وَمَوضُوعِيّةٍ

الجزء الأوّل

تحقيق

فاضل العرفان

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد للهِ القديم الأزليّ الدائم الأبدي الفَردِ الصّمدِ الواحدِ، الحليمِ الكريمِ العظيمِ الجواد الماجد[1]، المتقدس بوجُوب وجوده عن الشريك والضدّ والمعانِد، المتنزّه بكماله الذاتي عن الصاحبةِ والولد والوالد، المتوحّد بتفرّده في الصنع والإبداع عن المعين والظهير والمعاضِد، العالم بمستودعاتِ السرائر ومكنونات الضمائر وما اشتملت عليه العقائد، المتعالي بتجرّده عن نيل الأوهام وإدراك الحواس، المُدرِك لجميع الموجودات من الأشخاص والأصناف والأنواع والأجناس، فهو الغائب الشاهد المختص بالملكوت والعظمة والجبروت، فكلّ شيء له خاضع ساجد، يسبّح له ما في السماوات وما في الأرض من رطب وجامد، أحمده على افضالهِ المتضاعف وكرمه المترادف المتزايد، وأشكره على سوابغ قسمه وتواتر نعمه الأوابد. وأشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له ولا نِدَّ ولا مساعد، وأشهد أنّ محمّداً عبدُهُ ورسوله أرسله بالهدى ودين الحقّ ليُظهرهُ على الدينِ كلّه ولو كرهَ المشرك والجاحد، شهادةً أستدفعُ بها الأهوال والشدائد، وأدّخر

١ ـ م: «الأحد».

بها الزاد يوم المعاد وأسترفد [١] بها مِنَ الله تعالى أعظم الذخائِر والفوائِد.

وصلّى الله على سيّد الأنبياء وخير الأصفياء محمّد بن عبد الله، القامع شرعهُ لكلّ شيطانٍ مارِد، والموضح دينه لأنواع الحكمِ وأصنافِ المقاصدِ، وعلى آلهِ المطهّرين عن الأدناس، المقدسين عن الخطايا والأرجاس، الغرر الأماجد، صلاة يدحض بها كيدُ كلّ كائد ويقمع عناد كلّ معاند، وسلّم تسليما.

أمّا بعد: فإنّ الله تعالى شرّف العلماء وعظّم الفضلاء لاختصاصهم بمزيد الإفضال وتميّزهم بأسباب الكمال، وهو حصول العِلم فيهم المُقتضي لارتفاعهم عن مشابهة الجمادات وامتيازهم عن العجماوات، وجعل مساواتهم لغيرهم محلّ العجب العجاب فقال عزَّ من قائل: **﴿قُلْ هَلْ يَستوِي الَّذين يَعْلَمونَ والَّذينَ لا يَعْلَمُونَ إنَّما يَتذَكَّرُ أُولُوا الألبابِ﴾** [٢]. وقد تطابقت الأخبار النبوية والقضايا العقلية البديهيّة على ارتفاع قدر العلماء إلى ذروة العلا، وإنهباط منازل الجهال إلى أسفل درك الشقاء. هذا مع [٣] ما أعدَّ الله تعالى لذوي البصائر والألباب وأولي النهى والصواب من مزيد الانعام وكثرة الثواب.

ثمّ [٤] إنّ العلوم متفاوتة بحسب تفاوت المعلومات، ومتفاضلة بحسب تفاضل المتعلّقات، وبعضها سبب النجاة، فيجب على طلاّب العلم صرف الهمم إلى البدأة بالأهم منها فالأهم.

ولا شك أنَّ أهمّ المعارف وأولاها وأجلّها وأسناها، ما يكون سبباً للخلاص

١ـ الرفد: العطاء، والإرفاد: الإعطاء والإعانة، والاسترفاد: الاستعانة. (لسان العرب ٥: ٢٦٤).

٢ـ الزمر / ٩.

٣ـ ق: «مع» ساقطة.

٤ـ م: «ثم قال» وهي زيادة من الناسخ.

من المهلكات وموجباً لارتفاع الدرجات، وقد ظهـر لأهل الحلّ والعقد، وأرباب السبك [١] والنقـد، أنّ أشرف الموجـودات وأكمل المعلـومـات، هـو ذات واجب الـوجود، المفتقـر إليه كلّ مـوجود، فـالعلم بـه تعالى وتقـدّس أجلّ من كـلّ علم وأنفس. هـذا مع اتّفـاق الـرسل والأنبيـاء، و إطباق العقـلاء و إجماع العلماء على وجوب معرفـة الله تعالى على الأعيان، والحتم [٢] بها في كلّ حين وزمـان، ولم يسوّغ أحـد من المشرّعين، ولا جوّز أحـد من العـارفين سلـوك طريق التقليـدلأحـدٍ من العلماء، ولا ارتكـاب عقـائد الأجـداد والآبـاء، إلاّ بعـد الجدّ والاجتهـاد والاستقصـاء في تحصيل الاعتقـاد، بل حـرّمـوا ذلك على الإطـلاق ومنعه الشـارع بالاتفاق.

وأوجبوا على كلّ مكلّف بذل الوسع في تحصيل المعارف، ليحصل الأمن من المخاوف، وذلـك إنّما هو بعلم الكـلام، فوجب معـرفته على الخاص والعـام. وقد صنّفنا فيه كتباً متعدّدة ومسائل مسدّدة.

وقد أجمع رأينا في هذا الكتاب الموسوم بـ «**نهاية المرام في علم الكلام**» على جمع تلك الفـوائد التي استنبطنـاهـا والنكت التـي استخرجنـاهـا، مع زيـادات نستخرجها في هذا الكتـاب لطيفة، ومعانٍ حسنة شريفة لم يسبقنا إليهـا المتقدّمون ولا سطرها المصنّفون.

ثمّ نذكر على الاستقصاء ما بلغنا من كلام القدماء، ونحكم بالإنصاف بين

١ـ سبَك: المعـدِن، سبَكاً: أذابه و خلّصه من الخبث، ثـمّ أفرغه في قالب.و يقـال: سَبكت التجاربُ فلاناً: علمته و هذّبته.(المعجم الوسيط، مادة «سَبك»).

٢ـ أي وجـوب المعـرفة اليقينيـة، وسيرد عليـك مـا يفيـدك بصيرة في الفصل السـادس من مقـدمـة الكتاب.

المتكلّمين والحكماء، وجمعت فيه بين [١] القوانين الكلاميّة والقواعد الحكميّة المشتملة [٢] عليهما المباحث والنهاية [٣].فكان في هذا الفن قد بلغ الغاية [٤]، لأجل أعزّ الناس عليّ وأحبّهم إليَّ وهو الولد العزيز محمّد، رزقه الله تعالى الوصول إلى أقصى نهايات الكمال، والارتقاء إلى أعلى ذرى [٥] الجلال، وأيّده بالعنايات الأزليّة، وأمدّه بالسعادات الأبديّة، وأحياهُ الله تعالى في عيش رغيد [٦] وعمرٍ مديدٍ، بمحمّدٍ وآلهِ الطاهرين.

وقد رتّبت هذا الكتاب على مقدمة وقواعد مستعيناً [٧] بالله لا غير، فإنّه الموفق لكلِّ خير ودافع كلَّ ضير.

وتشتمل المقدمة على فصول [٨]:

الأوّل: في بيان شرف هذا العلم

ويدلّ عليه وجوه:

أـ أنَّ البديهة حاكمة بشرف العلم وعلو شأنه. لا شكّ أنّ شرف العلم تابع لشرف المعلوم، ولمّا كان الغرض الأقصى من هذا الفن معرفة الله تعالى وصفاته وكيفيّة أفعاله وتأثيراته،والبحث عن رسله وأوصيائهم، وأحوال النفس والمعاد، وهذه أشرف المطالب خصوصاً وواجب الوجود تعالى أشرف الموجودات،

١ـ م: «من». ٢ـ م: «المشتمل».

٣ـ في هامش نسخة ج: المباحث والنهاية هما كتابان للفخر الرازي.و المراد من المباحث: المباحث المشرقية ، و من النهاية: نهاية العقول في دراية الأصول.

٤ـ م: سقطت الجملة بتمامها من «لاجل» إلى «وقد رتبت».

٥ـ جمع ذروة، وذروة كل شيء: أعلاه (لسان العرب: مادة «ذرا»).

٦ـ رغيد: رغد من العيش أي رزق واسع (المصباح المنير: مادة «رغد»).

٧ـ في المخطوطة:«مستعين»، أصلحناها وفقاً للسياق.

٨ـ ولتعريف علم الكلام راجع المواقف: ٧؛ مقدمة ابن خلدون: ٤٥٨؛ احصاء العلوم: ٧١؛ شرح المقاصد ١: ١١ـ١٢؛ التعريفات: ٨؛ مقدمة قواعد المرام؛ مقدمة شوارق الالهام.

فالعلم به أشرف العلوم.

ب ـ أنّ مقدمات العلوم قد تكون قطعيّـة، وقد تكون ظنّية، ويحصل بالأوّل اليقين، وبالثاني الظنّ، والأوّل أشرف.

ومقدمات هذا الفن قطعيّة يقينيّة [١]، إمّا [٢] بديهيّة أو كسبيّة راجعة إليها، فتكون براهينه أوثق من غيره، فيكون أشرف.

ج ـ الإنسان خلق لا كغيره من الحيوانات، بل جعل محلاًّ لخطاب الله تعالى وتكليفه، لينال السعادة الأُخروية، وهي أجلّ [٣] المطالب وأتمّ المقاصد، ولا شكّ أنّ نيل هذه السعادة إنّما يحصل بالإيمان بالله تعالى ورسله واليوم الآخر، وذلك كلّه إنّما يحصل بمعرفة هذا الفن، فيكون أشرف.

د ـ السعادة الدنيوية لا يمكن تحصيلها، إلاّ بالحكمة العمليّة المعلوم فيها معرفة أحوال نظام العالم، والعلوم السياسية والمدنية [٤]، والأخلاق المحمودة والمذمومة، لتكمل النفس باستعمال تلك، والتنزّه عن هذه [٥]، وذلك إنّما يحصل بالرغبة في الثواب والرهبة من العقاب، وإنّما يستفادان من هذا العلم.

هـ ـ العلم إمّا ديني أو دنيوي، والثاني غير معتدّ به عند العقلاء، لأنّه يجري مجرى الحرف والصناعات، فالمعول عليه هو الأوّل لا غير، والعلوم الدينيّة كلّها متوقّفة على صحّة هذا العلم، لأنّه المتكفّل لإثبات الصانع تعالى، وإثبات قدرته وعلمه، ليصحّ تكليفه، ويتيسر [٦] للفقيه والمحدّث والمفسّر للكتاب

---

١ ـ م: «يقينية» ساقطة.

٢ـ م: «لانها».

٣ـ م: «اعظم».

٤ـ م: «الدينية» والصواب ما في المتن.

٥ـ أي باستعمال الأخلاق المحمودة والتنزّه عن الأخلاق المذمومة.

٦ـ م: «تكليفه ويتيسر» ساقطة.

العـزيـز وغيرهم مـن العلماء الخوض في علـومهم. و إذا ثبـت استغنـاؤه عن غيره واحتياج غيره إليه كان أشرف.

و- أنَّ للضد مدخلاً في حسن الضد الآخر وقُبحه، فإذا كان الخطأ في هذا العلم كفراً وبدعةً، وهما من أقبح الأشياء وأخسّها [١]، وجب أن يكون هذا العلم الذي يحصل به إصابة الحق، من أشرف الأشياء وأحسنها.

ز- مـوضـوعـات سائر العلـوم على مـا سيظهـر، راجعـة إلى هـذا العلم، وموضـوعه بـديهيّ الثبوت، فجميع العلـوم محتاجـة إليه، ومبـادئها مستنـدة إليه، فيكون أشرف [٢].

الفصل الثاني: في علّة تسميته بالكلام [٣]

كلّ علم من العلوم لا ينفكّ عن البحث والمنـاظرة والكلام، لكن خصّص هذا العلم باسم الكلام لوجوه:

أ- العادة قـاضية بتسميـة البحث في دلائل وجود الصـانع تعالى وصفـاته وأفعالـه، الكلام في الله تعـالى وصفاته، فسمّي هـذا العلم بذلـك. ولا استبعاد في تخصيص بعض الأسماء ببعض المسمّيات دون بعض.

ب- أنكر جماعـة البحث في العلوم العقليّة والبراهين القطعيـة، فإذا سئلوا عن مسألة تتعلّق بالله تعالى وصفاته وأفعاله والنبوّة والمعاد، قالوا: نُهينا عن الكلام في هذا العلم، فاشتهر هذا العلم بهذا الإسم.

١- م: «أخبثها».

٢- أُنظر الوجوه ما عدا الأخيرة في مقدمة نهاية العقول للرازي.

٣- راجع شرح العقـائد النسفية :١٥-١٦؛ المواقف: ٨-٩؛ كشّـاف اصطلاحات الفنون، للتهـانوي ١ :٢٤؛ مذاهب الإسلاميين، للبدوي١ :٢٨-٣٢.

ج ـ هذا العلم أسبق من غيره في المرتبة، فالكلام فيه أسبق من الكلام في غيره، فكان أحقّ بهذا الاسم.

د ـ هذا العلم أدقّ من غيره من العلوم، والقوّة المميّزة للإنسان ـ وهي النطق ـ [1] إنّما تظهر بالوقوف على أسرار هذا العلم، فكان المتكلّم فيه أكمل الأشخاص البشريّة، فسمّي هذا بالكلام؛ لظهور قوّة التعقّل فيه.

هـ ـ هذا العلم يوقف منه على مبادئ سائر العلوم، فالباحث عنه كالمتكلّم في غيره، فكان اسمه بعلم الكلام أولى.

و ـ أنّ العارفين بالله تعالى يتميزون عن غيرهم من بني نوعهم، لما شاهدوه من ملكوت الله تعالى، وأحاطوا بما عرفوه من صفاته، فطالت ألسنتهم [2] على غيرهم فكان علمهم أولى باسم الكلام.

الفصل الثالث: في موضوعه [3]

إعلم أنّ لكلّ علم على الإطلاق أُموراً ثلاثة: موضوعاً ومبادئ ومسائل.

ونعني بالموضوع: ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه التي تلحقه لما هو هو ـ أي: لذاته ـ أو لجزئه أو لما تساوى ذاته من لوازمه، وهذه أجمع تسمّى

١ـ ق: «المنطق».

٢ـ هكذا في «ق» و «م» والظاهر أنهم أصبحوا كثيري الحجج فحصلت لهم القدرة على الكلام مع مخالفيهم، كمن حصلت له القدرة في العقليات بمعرفته المنطق.

٣ـ وقد اقتصر المصنف (ره) في هذا الفصل على بيان الكلّيات والبحث عن الموضوع والمبادئ والمسائل لكل علم،وبيان رأيه في موضوع علم الكلام وأعرَضَ عن ذكر الأقوال في موضوع هذا العلم.

ومن أراد التفصيل في هذه الثلاثة فليراجع الفصل السادس من المقالة الثانية من الفن الخامس من منطق الشفاء؛ التحصيل:١٩٧ـ٢٠٣؛ الجوهر النضيد:٢١٢ـ ٢١٥؛ كشف الظنون ١: ٦ـ٨؛ كشاف اصطلاحات الفنون١ :٢٢ـ٢٤.

بالأعراض الذاتية، وأمّا ما يلحقه لأمر أعمّ من ذاته عارض لها أو لأمر أخصّ فهما عرضان غريبان.

وباعتبار هذا الموضوع تتمايز العلوم وتختلف، مثلاً: أجرام العالم من حيث الشكل موضوعة للهيئة، ومن حيث الطبيعة موضوعة للسماء والعالم من الطبيعي [١]. فلولا اعتبار هاتين الحيثيتين لامتزج العلمان واختلط أحدهما بالآخر. [٢]

والموضوع قد يكون واحداً على الإطلاق، وقد يكون متكثّراً [٣]، لكن بشرط تناسب تلك الأشياء المتكثرة، إمّا بأن تتشارك في ذاتي كالخطّ والسطح والجسم، إذا جعلت موضوعات الهندسة، فإنّها تشترك في الكمّ المتّصل القار الذات، وهو جنس لها، أو في عرضي كبدن الإنسان وأجزائه وأحواله، والأدوية والأغذية وما شاكلها، إذا جعلت جميعاً موضوعات علم الطب، فإنّها تتشارك في كونها منسوبة إلى الصحّة التي هي الغاية في ذلك العلم.

وإنّما سمّي الموضوع موضوعاً للعلم؛ لأجل أنّ موضوعات مسائل ذلك العلم ترجع إليه، بأن تكون نفسه أو جزئياً تحته [٤] أو جزءاً منه أو عرضاً ذاتياً له.

أمّا المبادئ: فهي التي يبنى العلم عليها، وهي إمّا تصوّرات أو تصديقات.

فالتصوّرات: هي حدود أشياء تستعمل في ذلك العلم، وهي إمّا موضوع العلم أو جزء منه أو جزئي تحته أو عرض ذاتي له. وهذه الأشياء قد يجب تقديم

١ـ أي لقسم السماء و العالم من العلم الطبيعي. أُنظر أقسام العلم الطبيعي في طبيعيات الشفاء.

٢ـ راجع قسم المنطق من كتاب النجاة: ٧٢(فصل في اختلاف العلوم و اشتراكها في الموضوعات)؛ التحصيل: ٢١٥.

٣ـ راجع المواقف: ٧؛ شرح المقاصد ١ : ٨؛ كشف الظنون ١ : ٣ ، ٦؛ ابن خلدون: ٤٦٦؛ شوارق الالهام: ٩، گوهر مراد: ١٨.

٤ـ والكلمة مطموسة، و الصواب ما أثبتناه في المتن كما يفهم من السياق.

التصديق بها على العلم، وهي الموضوع وما يتركب منه، وقد يكون في ذلك العلم، وهي الأعراض الذاتية، وحدود الأوّل بحسب الماهيّات والثاني بحسب الأسماء.

وأمّا التصديقات: فهي المقدمات التي منها تؤلّف قياسات ذلك العلم، فمنها بيّن يجب قبوله، وتسمّى القضايا المتعارفة، وهي مبادئ على الإطلاق. ومنها غير بيّن يجب تسليمها ليبنى عليها، ومن شأنها أن تبيّن في علم آخر، وهي مبادئ بالقياس إلى العلم المبني عليها ومسائل بالقياس إلى الآخر.

ثمّ تسليم هذه إن كان مع مسامحة وحسن ظن بالمعلم[١]، فهي أُصول موضوعة، وإن كان مع استنكاف سمّيت مصادرات.[٢]

وأمّا المسائل: فهي المطالب المبيّنة [٣] في ذلك العلم ويطلب فيه انتساب محمولاتها إلى موضوعاتها.

وإذ قد تمهّدت هذه القاعدة، فنقول: علم الكلام ينظر فيه في أعمّ الأشياء، وهو الوجود. ينقسم الوجود أوّلاً إلى قديم ومحدث، ثم يُقسم المحدث إلى جوهر وعرض، ثم يقسم العرض إلى مشروط بالحياة وغير مشروط. ويقسم الجوهر إلى حيوان ونبات وجماد.

ويبيّن وجه الخلاف بينهما، هل هو بذاتي أو عرضي؟ ثمَّ ينظر في القديم، فيبيّن عدم تكثّره بوجه من الوجوه، وأنّه متميز عن الحوادث بما يجب له من الصفات ويمتنع عليه، ويفرّق بين الواجب والجائز والممتنع، ثمّ يبيّن أنّ أصل الفعل جائز [٤] عليه، وأنّ العالم فعله، وإرسال الأنبياء من جملة آثاره، وأنّهم

١ـ في المخطوطة: «بالعلم»، و الصحيح ما أثبتناه، كما في الفصل الرابع من المقالة الأُولى من الفن الخامس من منطق الشفاء؛ الجوهر النضيد: ٢١٤.

٢ـ أُنظر الفرق بين الأُصول الموضوعة والمصادرات في الفصل الثاني عشر من المقالة الأُولى من الفن الخامس من منطق الشفاء.

٣ـ ق وج: «المثبتة».

٤ـ أي ليس الفعل واجباً ولا ضرورياً عليه ومن فعله العالم، فهو جائز عليه.

صادقون باعتبار فعل المعجزة منهم، ثمّ يستعين العقل بقول النبيّ ﷺ الذي استدل على صدقه فيما يقوله في الله تعالى واليوم الآخر مما يعجز عن إدراكه العقل ولا يحكم بامتناعه. ولا شك في أنّ هذه الأشياء عارضة للوجود من حيث هو، فيكون موضوعه هو الوجود المطلق.

الفصل الرابع: في غايته

إنّ الإنسان خلق لا كغيره من أنواع الحيوانات، بل هو مدنيّ بالطبع يفتقر في معاشه إلى غذاء ولباس ومسكن وصلاح أحواله ومن يعوله من نسله وغيرهم، وهذه أُمور صناعية لا يمكن صدورها عن صانع واحد، وإنّما تحصل باجتماع خلق يتعاونون عليه، ويتشاركون في تحصيله، ليفرغ كلّ واحد منهم لصاحبه عن بعض مهمه [١] منهم، فيتمّ بمعارضته ومعاوضته. ثمّ إنّ الاجتماع على التعاون إنّما يتمّ إذا كان بين بني النوع معاملة وعدل؛ إذ كلّ منهم يشتهي ما يحتاج إليه، ويغضب على مزاحمته فيه، وبحسب هاتين يحصل الجور فيقع الهرج والمرج، ويختلّ أمر النظام، ولابدّ من عدل متفق عليه، ولمّا كانت الجزئيات غير منحصرة وجب وضع قوانين شرعية لكيفيّة العدل، وتلك القوانين لو وضعها الناس لحصل الاختلاف، فيقع الهرج المحذور منه، فإذن يجب امتياز الشارع بينهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون، وإنّما يتميّز بمعجزات تصدر عنه دون غيره، ولمّا كانت الحكمة إنّما تتمّ بالتكليف، إذ ضعفاء العقول يستجيزون [٢] اختلال العدل الناظم لمعاشهم، وجب في عنايته تعالى إرسال الأنبياء بشرائع تقتضي نظام الوجود، ومجازاة الممتثل لها بالإحسان، ومقابلة المخالف بالعذاب الأُخروي، ووجب معرفة

١ـ م: «مهمّه» ساقطة.

٢ـ ق: «يستحقرون».

المجازي واقتران تلك المعرفة بالتكرار الموجب للتذكار، وهو إنّما تتمّ بعبادات مذكّرة متكرّرة في أوقات متتالية.

وعلم الكلام هو المتكفّل بمعرفة المجازي، وكيفية آثاره وأفعاله وتكاليفه على الإجمال. وذلك هو سبب السعادة الأبديّة والخلاص عن الشقاء الأبدي، ولا غاية أهمّ من هذه الغاية .

الفصل الخامس: في مرتبته ونسبته إلى سائر العلوم

إنّه لمّا ظهر أنّ موضوع هذا العلم هو الوجود المطلق، وكان الوجود أعمّ من كلّ موضوع، وجب أن يكون هذا العلم أسبق العلوم وأقدمها.

وأيضاً فإنّ مبادئ سائر العلوم إنّما تتبيّن فيه، ومعرفة ذي المبدء متوقفة على معرفة المبدء. فلهذا العلم تقدّم بهذا الاعتبار أيضاً على غيره من سائر العلوم.

ولأنّ سبب النجاة إنّما هو معرفة هذا العلم وهذه الغاية أكمل من كلّ غاية، فلهذا العلم تقدم على غيره بحسب غايته.

ولأنّ معلومه أشرف من كلّ معلوم وجب تقدمه على جميع العلوم.

ولأنّ السمعيّة متوقفة عليه، والعقليّة إمّا كلّية أو جزئيّة، والكلّي منها هو هذا العلم وباقي العقليات جزئيّة، والجزئي ينتهي إلى الكلّي فجميع العلوم متأخّرة عن هذا العلم.

الفصل السادس: في وجوب معرفته [1]

إنّه سيظهر لك فيما بعد إن شاء الله تعالى، أنّ معرفة الله تعالى واجبة، وكذا

١ـ انظر تلخيص المحصّل: ص ٦١؛ المواقف: ٢٨ ـ ٣٠.

معرفة صفاته وما يجب له ويستحيل عليه، ولا تتمّ هذه المعرفة إلّا بهذا العلم، لأنّه المتكفّل بذلك، وما لا يتمّ الواجب المطلق إلّا به فهو واجب على ما يأتي.

وأيضاً قوله تعالى: ﴿قُلِ انْظُرُوا﴾[1] وقوله: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلٰهَ إِلّا اللهُ﴾[2] وقوله: ﴿أَوَ لَمْ يَتفكّروا في أَنْفُسِهِمْ﴾[3] إلى غير ذلك من الآيات الدالّة عليه.

وكذا ما ورد من الآيات الدالّة على النهي عن التقليد وذمّه. ولا خلاف بين العقلاء في ذلك.

إذا عرفت هذا فنقول: الواجب على قسمين: إمّا على الأعيان أو على الكفاية. ووجوب هذا العلم على الأعيان، للنهي عن التقليد في العقائد.

واعلم أنّ القدر الواجب على الأعيان من هذا العلم، هو معرفة الله تعالى بالدليل، ومعرفة ما يجب معرفته من صفاته الثبوتيّة والسلبيّة، ومعرفة آثاره التي تتوقّف عليها بعثة الرسل ومعرفة الرسل وصدق الأنبياء، ومعرفة المعاد، والإمام. ولا يجب تتبّع الجواب عن الشبهات، ومقاومة الخصوم على الأعيان، بل ذلك واجب على الكفاية.

١ـ ﴿قُلِ انْظُرُوا ما ذا فِي السَّمٰواتِ وَ الْأَرْضِ﴾ يونس/ ١٠١.

٢ـ محمّد ﷺ/ ١٩.

٣ـ الروم / ٨. و في المخطوطة: «أو لم يتفكروا في خلق السّمٰوات والأرض» و هي ليست نصّ آية، وإنّما استفاد المصنّف معناها من آيات متعددة امثال: الروم/ ٨؛ آل عمران/ ١٩١؛ يونس/ ١٠١؛ العنكبوت/ ٢٠؛ الأعراف/ ١٨٥.

القاعدة الأُولى

في تقسيم المعلومات

وفيه مقاصد:

المقصد الأوّل

في التقسيم إلى الموجود والمعدوم

إعلم أنّ كلّ معلـوم إمّا أن يكون موجـوداً و إمّا أن يكون معـدوماً [1]، فهنا فصول:

الفصل الأوّل:

في مباحث الوجود

البحث الأوّل: في أنّ تصور الوجود بديهيّ

وفيه مقامات ثلاثة:

الأوّل: في الاستدلال على أنّه بديهي

اختلف الناس في ذلك، فذهب المحقّقون إليه، ونازع فيه جماعة، وزعموا أنّه يعرف بحدّه، واختلفوا في حدّه، فقال قوم: إنّ الموجود هو الثابت العين.

١ـ في هامش نسخة ق: «والمراد بالمعدوم ههنا المعدوم المضاف؛ لأنّ المعدوم المطلق لا يبحث عنه».

وقال آخـرون: إنّه ما صـحّ التأثير به أو فيـه. وأراد بقوله فيـه الجواهر، لأنّ الجواهر يصحّ التأثير فيها ولا يصحّ بها لأنّها لا توجب حكماً في الغير.

وقيل: حدّ الوجود ما يظهر معه مقتضى صفات النفس، وهذا على رأي من قال: المعـدوم له في حـال عدمـه صفة، ولكلّ جنس صفـة نفسية، ومـن قال: إنّ المعدوم لا صفة له حال عدمه قال: الوجود هو الثبوت.

وقال آخرون: الوجود هو الذي يوجب كون ما وصف به موجوداً.

وقيل: إنّه الذي ينقسم إلى القديم والحادث.

وقيل: الوجود هو الذي ينقسم إلى فاعل أو مفعول.

وهذه التعـريفات كلّهـا رديئة لاستلـزام التعريـف بها الدور، أو التعـريف بالأخفى، والحق أنّه غني عن التعريف، إذ كلّ عاقل لا يشك في أنّه موجود[١].

وقد استدل أفضل المتأخّرين [٢] على أوليّته بوجوهٍ [٣]:

الوجه الأوّل: علمي بـوجودي بديهي، والـوجود جزء من وجـودي، والعلم بالجزء سـابق على العلم بـالكل، والعلم السـابق على الأوّلي أولى أن يكـون أوّلياً، والوجود في الكلّ واحد، فالوجود المطلق أوّلي.

وفيه نظـر، فإنّ للقائل أن يقـول: البديهي، الحكم بأنّي مـوجود، أمّـا تصوّر وجودي فممنوع، ونمنع كمالية تصوّر كلّ واحد لوجوده، فجاز أن يتصوّره باعتبارٍ

١ـ قارن الفصل الخامس من المقالة الأُولى من إلهيات الشفاء؛ المباحث المشرقية١ :٩٧.

٢ـ وهـو أبو عبد الله، محمـد بن عمر الـرازي الملقب بفخر الـدين توفى سنة(٦٠٦هـ) راجـع وفيات الأعيان٤ :٢٤٨.

٣ـ انظر الوجوه في المباحث المشرقية ١ :٩٨ـ٩٩؛ تلخيص المحصل: ٧٤؛ شرح المواقف ٢: ٧٧؛ شرح المقاصد ١ : ٥٦. وقد ذكر الطوسي ـ ره ـ الوجه الثاني والثالث وأجاب عنهما. راجع كشف المراد: ٢٣.

مـا ، وحينئذ لا يجب تصـوّر جزئه، ونمنـع أيضاً كـون الوجـود المطلق جـزءاً من وجودي، لابتنائه على اشتراك الوجود في المعنى وقد خالف فيه جماعة.

الوجه الثاني: التصديق البديهي بأنّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ليس إلاّ التصديق بـامتناع الخُلوّ عـن الوجود والعـدم، وذلك مسبوق بتصوّر الـوجود، والسابق على البديهي بديهي.

قيل عليه [١]: التصديق البديهي لا يستلزم كون تصوّراته بديهيّة، بل يجوز أن تكون كسبيّة.

الوجه الثالث: [٢] تعـريف الوجـود بنفسـه محال وبأجزائه أيضـاً، لأنّها إن كـانت وجودات لـزم تـوقّف الشيء على نفسـه، وإن لم تكن فعند اجتماعهـا إن لم يحصل زائد كان الوجود محض ما ليس بوجود. وإن حصل كان هو الوجود، وتلك الأُمور معروضاته، فلا تكون أجزائه.

وتعريفه بـالأُمور الخارجة عنه محال، لأنّ الرسم إنّما يفيد تصـوّر الماهية بعد اختصاصـه بها، وذلك إنّما يكون معلـوماً لـو عرفنـا الماهية وما غـايرهـا من جميع الماهيّات، فيلزم الدور و [٣] معرفة ما لا يتناهى، ولا بالمركّب من الداخل والخارج لأنّه خارج.

وفيه نظر [٤]؛ لأنّه لا يلزم من كون أجزاء الوجود وجودات أن تكون هي نفس الوجود، كما أنّه لا يلـزم من كون أجزاء الجوهر جواهـر أن تكون الأجزاء هي نفس المركّب.

١ـ الظاهـر أنّ الإشكال يـرد على الوجهين الأوّل والثـاني معاً، وقـد أجاب الـرازي عنه في المبـاحث المشرقية ١ :٩٨ـ٩٩.

٢ـ هذا الوجه وما بعده بيان لعدم إمكان تعريف الوجود. المباحث المشرقية ١ :٩٩ـ١٠٠.

٣ـ م: «وهو» وفي ج: «يلزم».

٤ـ وجوه النظر مذكورة أيضاً في كشف المراد: ٢٣.

سلّمنا، لكن عند اجتماعها لا يحصل زائد غير المركّب ولا يكون الوجود محض ما ليس بوجود، لأنّ المركّب مغاير لأجزائه.

سلّمنا، لكن لا يلزم من حصول الزائد أن لا تكون تلك الأجزاء أجزاء. على أنّ هذا يقتضي نفي التركيب مطلقاً، كما تقول: الحيوان ـ مثلاً ـ ليس بمركّب، لأنّ أجزاءه إن كانت حيوانات لزم تركّب الشيء من نفسه وهو محال. وإن لم تكن فإن لم يحصل زائد عند اجتماعها، كان الحيوان محض ما ليس بحيوان، وإن حصل كان هو الحيوان، وتلك ليست أجزاءً له.

سلّمنا، لكن جاز التعريف بالخارج، وهو يتوقف على الاختصاص لا على العلم به ولا دور، ولا يلزم العلم بما لا يتناهى على التفصيل لتوقّفه على العلم بعارض كالمعلومية.

الوجه الرابع: تعريف الوجود ليس بالحدّ فإنّه لا جنس له ولا فصل، ولا بالرسم لأنّ الاستقراء دلّ على أنّه لا شيء أعرف من الوجود [1].

وهو ضعيف لأنّ الحدّ لا يجب تركّبه من الجنس والفصل.

سلّمنا، لكن نمنع انتفاء الجنس والفصل عنه. وعدم العلم لا يدلّ على العدم.

سلّمنا، لكنّ الاستقراء لا يفيد اليقين.

لا يقال: لو كان بديهياً استحال البرهان عليه، لكنّكم برهنتم عليه فلا يكون تصوره بديهياً.

لأنّا نقول: التصوّر البديهي له اعتباران: أحدهما: ثبوته في نفسه، والثاني: ثبوت هذا الوصف، أعني كونه بديهياً له. والممتنع إقامة البرهان عليه هو الأوّل، أمّا الثاني فلا .

١ـ قال الرازي: هذا الوجه وصل إلينا ممّن قبلنا، المباحث المشرقية ١: ١٠٠.

المقام الثاني: في أنّ تصوّره أوّل الأوائل

الأمر في هذا ظاهر، فإنّه لا شيء أعرف عند الإنسان من وجود نفسه، وثبوت ذاته.

وأيضاً فإنّه أعمّ الأشياء والأعمّ جزء الأخص، والعلم بالكلّ متوقّف على العلم بالجزء، والمتوقّف عليه أعرف من المتوقف، فالوجود أعرف.

وهو ضعيف، لأنّا نمنع كونه أعمّ الأُمور، فإنّ المعلوم والمخبَر [1] والمذكور والممكن العام أعمّ من الموجود، والشيء مساوٍ له، هذا إن عنى الوجود الخارجي، وإن عنى المطلق كان مساوياً للمعلوم، والشيء إن أُطلق على الذهني فكذلك، كما قال الشيخ: «إنّ الوجود إمّا خارجيّ أو ذهنيّ، والشامل لهما الشيئية»، وإن أُريد الخارجي لا غير، كما هو رأي نفاة شيئية المعدوم كان أخص.

سلّمنا أنّه أعم، لكن لا نسلّم أنّ الأعم جزء من الأخص، فإنّ العموم إذا كان عموم العارض لا يوجب كونه جزءاً، والوجود وصف خارجيّ.

وقيل [2]: إنّ الأعم أعرف، لأنّ النفس قابلة للتصوّر ولا منع عن الفيض من قبل الله تعالى إلاّ لعدم شرط أو وجود مانع، وكلاهما منتف هنا، فإنّ [3] الأعمّ يستحيل اشتراطه بالأخص، وكلّ ما عدا الوجود فهو أخصّ منه، والأُمور [4] الخاصّة قد تتعاند، ولا تعاند صورة ما يعمّها، لكن كلّ ما يعاند العام فهو يعاند

١ـ ق: «المتميّز»، وفي ج: «المتحيز».

٢ـ والقائل هو الرازي في المباحث المشرقية ١: ١٠١.

٣ـ بيان لانتفاء الشرط في الأعم.

٤ـ بيان لانتفاء مانع في الأعم.

الخاص، فالأعمّ إذن أقل معانداً وشرطاً [١]، فيكون أولى بالوقوع. فالوجود اللازم للماهيّات لمّا كان أعمّ كان انتقاشه في النفس أكثر من انتقاش غيره.

وفيه نظر، فإنّا نسلّم أنّ الوجود أعم، لكن نمنع كون ما هو أقل شرطاً ومعانداً في الخارج أعرف، فإنّه لا شيء أعرف عند الإنسان من ذاته لذاته وليست أعم الموجودات [٢].

المقام الثالث: في كلام الخصم في هذا الباب

إعلم أنّ جماعة أنكروا هذا الحكم [٣] وكلامهم يقع في موضعين [٤]:

الموضع الأوّل: في أنّ الوجود غير متصوّر، واستدلّوا عليه بوجوه:

الوجه الأوّل: لو تصوّر الوجود لزم اجتماع المثلين، والتالي باطل على ما يأتي، فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أنّ التصوّر ارتسام صورة المتصوَّر في المتصوِّر، فلو كان الوجود متصوّراً لزم ارتسام صورة مساوية له في الذهن، ولا شك في أنّ الذهن موجود فيجتمع المثلان.

الوجه الثاني: تصوّر الشيء بالحقيقة إنّما يكون بعد أن يتميّز عن غيره، والتميّز عبارة عن كون الشيء ليس غيره، وهذا سلب خاص يتوقّف على مطلق السلب، فتصوّر الوجود إنّما يتمّ بعد تصوّر مطلق السلب، لكن مطلق السلب إنّما يعلم إذا أُضيف إلى مطلق الوجود، فيلزم الدور.

١ـ لاشتمال الخاص على قيود وشروط أكثر ممّا في العام.

٢ـ أُنظر شرح المواقف ٢: ٩٢.

٣ـ وهو أنّ الوجود بديهي.

٤ـ راجع المواقف: ٤٦؛ المباحث المشرقية ١: ١٠٢ـ١٠٥.

الوجه الثالث: الوجود بسيط والبسيط لا تعقل حقيقته.

الوجه الرابع: لو كان الوجود معلوماً لكانت حقيقة الباري تعالى معلومة، والتالي باطل بما يأتي، فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أنّه سيظهر أنّ حقيقة الله تعالى هي نفس الوجود، فلو كان الوجود متصوّراً لزم تصوّره تعالى.

الموضع الثاني: في أنّ تصوّره ليس بديهياً لوجوه [١]:

الأوّل: الوجود صفة غير مستقلّة بالمعقولية دون موصوفه، لكنّ موصوف الوجود هو الماهيات، وليس تصوّرها بديهياً، فلا يكون تصوّر الوجود بديهياً.

الثاني: لو كان تصوّره بديهياً لزم بداهة تصوّر لوازمه، من اشتراكه وزيادته، لما تقرّر من أنّ العلم بالملزوم علّة للعلم باللازم، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

الثالث: لو كان بديهياً لاشترك العقلاء فيه، والتالي باطل؛ لوقوع الخلاف فيه، حتّى أنّ جماعة من العقلاء زعموا أنّه إنّما يعرف بحدّ أو رسم.

الرابع: الوجود الذهني مطابق للخارجي، وكلّ ما هو أشدّ جزئيةً فهو أولى بالجوهريّة في الخارج، فإذن الأولى بالحضور ذهناً هي الأُمور الجزئية، فالوجود الأعم يكون مرجوحاً، فلا يكون تصوّره أوليّاً.

الخامس: لو كان أولياً لما افتقر إلى برهان، ولما وقع فيه خلاف.

والجواب عن الأوّل [٢]: المنع من حصول المعقول نفسه، بل إن كان فصورته وهي مغايرة للحقيقة، فلا يجتمع المثلان.

١ـ أُنظر المواقف: ٤٥.

٢ـ أي الوجه الأوّل من الموضع الأوّل (لو تصوّر الوجود لزم اجتماع المثلين الخ).

سلّمنا حصول حقيقة الـوجود المطلق، لكنّه مغاير لـوجود العاقل ومخالف له.

سلّمنا، لكنّ لا نسلّم أنّا نفتقر في تصوّر الوجود إلى صورة أُخرى غير صورة الوجود الثابتة في نفس الأمر لنا، فإنّه سيظهر أنّا ندرك ذاتنا بذاتنالا بصورة أُخرى مساوية لذاتنا في ذاتنا، وإن افتقرنا في تصوّر غيرنا إلى صورة حالّة فينا.

وعن الثاني: أنّ تصوّر الشيء لا يتوقّف على العلم بتميّزه عن غيره وأنّه ليس ذلك الغير، فـإنّ العلم بأنّ حقيقـة مّـا ليست غيرهـا علم بسلب أمـر عن آخـر، والمعلوم فيه مجموع أُمور، والعلم بالمجمـوع متأخّر عن العلم بكلّ واحد من تلك الأُمور، فإذن العلم بالوجود لا يمكن توقّفه على أنّه ليس غيره. والأصل في ذلك، أنّ الشيء إذا أُخذ لا بشرط غيره، كان مغايراً له إذا أُخذ بشرط لا غيره، فإنّ الأوّل بسيط والثاني مركّـب، فإذا أُخذت الحقيقة بالاعتبار الأوّل لم يتـوقّف تصوّرها على تصوّر غيرها، وإذا أُخذت بالاعتبار الثاني، توقّف تصوّرها على تصوّر ذلك الغير.

وعن الثالث: بالمنع من كـون البسيط غير معلوم، إذ لو كـان كذلك لامتنع تعقّل شيء البتة، نعم إنّه غير معلوم بالحدّ، ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعمّ.

وعن الرابع: أنّ الوجود المعلوم مغاير لحقيقتـه تعالى على ما سيظهر الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

والجواب عن الأوّل: [1] أنّه لا يلـزم من كـون الشيء تبعاً لغيره في الـوجود، كونه تبعاً له في التصوّر. ولو كـان تبعاً لتصوّر غيره لم يجب كونه كسبيّاً، لجواز كون تصوّر ذلك الغير بديهياً.

١ـ أي الوجـه الأوّل من الموضع الثاني (الوجود صفة غير مستقلـة الخ) وباقي الأجوبة أيضـاً مرتبطة بالوجوه المذكورة في هذا الموضع.

أيضاً بأن نقول: تصوّر الوجود تابع لتعقّل ماهية مّا، لا لتعقّل الماهيات المخصوصة، وتعقّل ماهية مّا أوّلي أيضاً، إلاّ أنّ الإشكال باق، فانّ [١] كون ماهية مّا، ماهيّة ما من العوارض التي لا تستقلّ بالمعقوليّة.

ويمكن أن يقال: إنّ تصوّر الوجود يستدعي تصوّر ماهيّات مخصوصة، وتصوّر تلك الماهيّات المخصوصة بديهي.

وعن الثاني: أنّه لا يلزم من كون تصوّر الشيء بديهياً، كون تصوّر لوازمه كذلك.

وأيضاً فإنّ كون الوجود زائداً ومشتركاً وصفان اعتباريان لا وجود لهما في الخارج، وإلاّ لزم التسلسل، وإذا لم يكونا من الأُمور الوجوديّة، لم يكونا لازمين للوجود مطلقاً، وأيضاً لا نسلّم كون هذين التصوّرين مكتسبين.

وأيضاً إنّما يجب تصوّرهما لو كانا من اللوازم البيّنة، وهو ممنوع.

وعن الثالث: بالمنع من وجوب اشتراك العقلاء في الضروريات.

وأيضاً فإنّ أحداً لم يحاول تعريف حصول الشيء وثبوته، لكن لما اعتقدوا أنّ الوجود ليس الحصول، بل علّته، لا جرم عرفوا ما ذهبوا إليه وجعلوه مسمى بالوجود لا نفس الحصول.

وعن الرابع: بالمنع من كون الأخصّ أولى بالوجود الخارجي، وإن كان أولى بالجوهرية، أعني الاستغناء، إلاّ أنّ الأعمّ أولى بالوجود منه.

سلّمنا، لكن نمنع كون الذهني كذلك، فإنّ الأعم أولى بالوجود الذهني من الأخص، لما بيّنا أنّ الشيء إذا كان أعمّ كان شرطه ومعانده أقلّ وكان أولى، وفي الخارج يستحيل وجود الكلّي في الأعيان فظهر الفرق بينهما.

---

١ ـ م: «بانّ».

وعن الخامس: أنّ البرهان إنّما هو على صفة من صفاته وهو كونه بديهيّاً، فإنّ كون البديهي بديهياً يجوز أن يكون مكتسباً. ولا يلزم من وقوع الخلاف في أنّ تصوّره بديهي أو لا، أن لا يكون بديهياً، فإنّ كونه بديهياً حال من أحوال التصوّر لا نفسه.

البحث الثاني: في تحقيق ماهيته

وفيه مقامان:

المقام الأوّل: في أنّه بسيط البسيط[1]

يراد به معنيان: أحدهما: الوجود[2] الذي لا جزء له. والثاني: الذي يتساوى أجزاؤه في الحدّ. والمراد هنا الأوّل، وظاهر أنّ الوجود كذلك. فإنّا لا نعني بالوجود إلّا الكون في الأعيان، وهو معنى يعتبره العقل من غير توقف في تصوّره على تصوّر غيره، ولو كان مركّباً لتوقّف تصوّره على تصوّر جزئه، ولأنّه لو تركّب لكانت أجزاؤه إمّا وجودات أو عدمات أو ما يعرضان له.

والثاني[3] باطل، لأنّه يستحيل تركّب الشيء عمّا ينافيه ويناقضه.

والثالث باطل أيضاً، لأنّ المركّب من تلك الأشياء إمّا أن يتغيّر حاله عند تغيّر حال الأجزاء وجوداً وعدماً أو لا . والأوّل يستلزم أن يكون للوجود وجود وعدم وهو محال. والثاني محال؛ لاستحالة كون المعلول على حال واحدة عند وجود

١ـ راجع كشف المراد: ٤١.

٢ـ ق و ج: «المعنى» بدل «الوجود».

٣ـ وهو كون الأجزاء عدمات. والمراد من الثالث كون الأجزاء ما يعرضان له.

العلة وعدمها. ولأنّ خاصية الجزء المطلقة وهي التقدم في الوجودين إنّما تتحقّق لو كان للوجود وجود وهو محال.

والأوّل [١] باطل، لأنّ الجزء إن كان وجوداً مطلقاً كان المركّب هو نفس الجزء، هذا خلف، وانتفت الكلّية والجزئية وهو المطلوب. وإن كان وجوداً خاصّاً لزم الدور، وأن لا يكون الوجود وجوداً، لأنّ ما به الامتياز مخالف لما به الاشتراك، فلا يكون وجوداً، ومقوّم الجزء مقوّم الكل، هذا خلف. وإن كان وجوداً بمعنى أنّه موجود فقد تقدم بطلانه في الثالث. ولأنّه إن كان موجوداً بوجود سابق على تحقّق الوجود كان الشيء متقدّماً على نفسه. وإن كان موجوداً بوجود متأخّر عن الوجود أو مصاحب لم يكن وجود الجزء سابقاً على وجود الكلّ، لكن من خواص الجزء تقدّمه في الوجودين والعدمين على الكلّ.

المقام الثاني: [٢] في أنّ الوجود نفس الكون في الأعيان، لا ما به الكون في الأعيان [٣]

إعلم أنّا نعني بالوجود، المعنى المفهوم منه المتعارف عند العقلاء، وهو

١ـ وهو كون الأجزاء وجودات.

٢ـ أُنظر المباحث المشرقية ١:١٣٣ـ١٣٤؛ كشف المراد:٢٩ (في أنّ الوجود ليس هو معنىً زائداً على الحصول العيني). هذه العبارة ونظائرها تعرب عن الاعتقاد بأصالة الوجود، وإن لم يصرّحوا بها ولم يلتزموا بمقدماتها ونتائجها، ولكنّه ظاهر في كلمات أتباع المشائين. قال بهمنيار: «الوجود حقيقته أنّه في الأعيان لا غير، و كيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته». وقال أيضاً: «و الفاعل إذا أفاد وجوداً فإنّما يفيد حقيقته، و حقيقته موجوديته، فقد بان من جميع هذا أنّ وجود الشيء هو أنّه في الأعيان لا ما به يكون في الأعيان». التحصيل: ٢٨٤ و ٢٨٦.

٣ـ أي بسببه تكون الماهية في الأعيان ويستند حصولها إلى الوجود، حتى يكون الحصول في الأعيان غير الوجود.

حصول الشيء و تحقّقه وثبوته. وقد نازع في ذلك جماعة المثبتين، وذهبوا إلى إثبات صفة أُخرى مغايرة لذلك سمّوها: «الوجود». وحينئذ يكون إطلاق لفظ «الوجود» على ما قلناه وعلى ما ذهبوا إليه بالاشتراك اللفظي. ويرجع حاصل الكلام إلى أنّه تثبت للذات صفة أُخرى وراء الحصول والتحقّق. ولكن يجب عليهم إفادتنا هذا المعنى، و إقامة البرهان عليه.

فإن قال: أعني بالوجود صفة تقتضي حصول الشيء في الأعيان، قلنا: يستحيل أن يكون الحصول في الأعيان معلّلاً بصفة قائمة بالشيء لوجوه:

الأوّل: اتّصاف الشيء بتلك الصفة التي هي علّة [١] الحصول مسبوق بحصول ذلك الشيء في نفسه، لأنّ حصول الصفة للشيء فرع على حصول ذلك الشيء في نفسه، فلو كان حصول غيره له [٢] علّة لحصوله في نفسه لزم الدور.

الثاني: علّة الحصول مخالفة للحصول في الحقيقة؛ لاستحالة كون المماثل علّة، وتلك العلّة لها حصول، وإلاّ لزم تعليل الوجود بالعدم، فيكون حصول تلك العلّة مفتقراً إلى علّة أُخرى ويتسلسل.

الثالث: لو كان الحصول في الأعيان مغايراً للوجود جاز أن تعلم الماهية كائنة في الأعيان قبل العلم بثبوت ذلك الزائد، فلا يكون وجود الأُمور المحسوسة بديهيّاً بل مستفاداً من الحجة، ويلزم من الشك في تلك الحجّة الشك في وجود الأُمور الضرورية.

الرابع: الإضافات موجودة على ما يأتي. وهي من حيث إنّها موجودة في الأعيان مقولة بالقياس إلى غيرها، فلو كان وجودها [٣] مستقلاً بنفسه، لكان يمتنع

١ـ ق: «عليه».

٢ـ ق: «له» ساقطة.

٣ـ م: «وجوداً».

أن تكون تلك الإضافات الغير المستقلّة في وجودها موجودةً، ولمـّا بطل التالي بطل المقدم.

وفي هذه الوجوه نظر:

أمّا الأوّل: فإنّه معارض بنفس الوجود، فإنّه صفة زائدة على ما يأتي، فثبوته للشيء إن اقتضى سبق [1] ثبوت الشيء في نفسه لـزم التسلسل، وإلاّ فليكن علّة الوجود غير مقتضية لسبق الوجود كما أنّ الوجود غير مقتض.

وأمّا الثاني: فإنّ العلية تقتضي المخالفة، أمّا في الماهية فلا، ولهذا جاز تعليل بعض أفراد النوع ببعض آخر، إلاّ أن تكون علّة بماهيته.

وأمّا الثالث: فللمنـع مـن الملازمـة الأُولى، مـع أنّها لا تفيـد نفـي تعليـل الحصول بعلّة زائدة.

وأمّا الرابع: فالمنع من الصغرى على ما يأتي.

سلّمنا، لكن لا نسلم استقلال وجودها.

والوجـه أن نقول: لو كان الـوجود مغايـراً للكون في الأعيان وعلّة لـه لكان العلم بالكون في الأعيان إمّا أن يستلزم العلم بالوجود أو لا، والقسمان باطلان.

أمّـا الأوّل، فـلأنّ العلم بـالكون في الأعيـان ضروري، فيجـب أن لا ينفك الإنسان عن العلم بذلك الزائد، كما لا ينفـك عن العلم بالكون في الأعيان، لكنّ التالي باطل بالضرورة.

وأمّا الثاني، فلأنّه يستلزم جواز العلـم بكون الماهية كائنة في الأعيان وانتفاء العلم بوجودها وهو ضروري البطلان.

١ـ ق: «ثبت» وهو تصحيف عمّـا في المتن من نسخة م وج.

البحث الثالث: في أنّ الوجود مشترك [1]

اختلف الناس في ذلك، فالذي ذهب إلى أنّ الوجود نفس الماهية أحال كونه مشتركاً، والذي قال بالزيادة ذهب إلى أنّه مشترك وهو الحق، لنا وجوه:

الأوّل: الوجود بديهي التصوّر على ما سبق، ولو لم يكن مشتركاً لم يكن كذلك، لأنّه حينئذ يكون نفس الحقيقة أو أمراً مغايراً للكون في الأعيان وكلاهما مكتسب.

الثاني: الوجود والعدم متقابلان على سبيل منع الجمع والخلوّ بينهما، وأعرف القضايا عند العقل أنّه لا واسطة بين هذين المتقابلين، ولمّا كان النفي مفهوماً واحداً لا تعدّد فيه ولا امتياز من حيث إنّه نفي، وجب أن يكون المقابل له كذلك، إذ لو كان المقابل له أُموراً متعدّدة لم يكن التقسيم منحصراً بين الطرفين.

الثالث: إذا عرفنا وجود ممكن جزمنا حينئذ بوجود سببه، وإذا تردّدنا في كون ذلك السبب واجباً أو ممكناً، وعلى تقدير كونه ممكناً هل هو جوهر أو عرض؟ وعلى تقدير كونه جوهراً هل هو مجرّد أو مقارن؟ لم يكن ذلك موجباً للتردّد في الجزم بوجود السبب، وإذا لم يكن التردّد في الخصوصيات موجباً للتردّد في الوجود المطلق، بل كان ثابتاً حال زوال اعتقاد كل خصوصية وثبوت غيرها، وجب كونه مشتركاً بين الجميع، أمّا لو اعتقدنا كونه ممكناً ثمّ تجدد لنا اعتقاد كونه واجباً لزم زوال اعتقاد الإمكان.

الرابع: أنّه يمكننا أن نقسّم الوجود إلى الواجب والممكن، ويقبل العقل هذه القسمة، ومورد التقسيم لابدّ وأن يكون مشتركاً بين الأقسام، ولا يجوز أن

١ـ أي اشتراكاً معنوياً، انظر المباحث المشرقية ١: ١٠٦؛ تلخيص المحصل: ٧٤؛ مناهج اليقين: ٩؛ شرح المواقف ٢: ١١٣؛ الشواهد الربوبية: ٧.

يكون مورد القسمة اللفظ، وإنّا لو فرضنا بطلان الوضع لم تبطل قسمة العقل، ولا خصوصيّة كل واحد من الأقسام، وإلاّ لـزم انقسام الشيء إلى نفسه ومقابله، وهو باطل قطعاً. [١]

الخامس: لـو لم يكن الوجـود مشتركاً جـاز أن يكون الشيء الـواحد واجبـاً ممكناً، فلا يتميّز الـواجب عن الممكن بالتقسيم بالوجوب والإمكـان والتالي باطل فالمقدّم مثله.

بيـان الشرطية: أنّ مفهـوم الوجـود إذا كان مختلفـاً، جاز أن يكـون الوجـود للشيء الواحـد بأحد مفهـوميه واجباً وبـالآخر ممكناً، فـلا يكون التقسيم مـوجباً للامتياز، أمّا مع اتّحاد المفهوم، فإنّه يستحيل توارد الوجوب والإمكان عليه بالنسبة إلى الشيء الواحد.

السادس: من قال: إنّ الوجود غير مشترك فقد حكم باشتراكه من حيث لا يشعر، فإنّ حكمـه بأنّه غير مشترك ليس مقصوراً على وجـود خاص، بل على كلّ وجود، فإن كان مفهوم الوجود مختلفاً وجب أن يُبرهن على كلّ واحد من وجودات الماهيّات بأنّه غير مشترك، و [٢] يعتقد أنّ استدلالـه على: أنّ الوجود غير مشترك، يتناول كلّ وجود.

والاعتراض على الأوّل: المنع من الصغرى وقد تقدّم [٣].

وعلى الثاني: أن نفي كلّ حقيقة يقـابله [٤] تحقّق تلك الحقيقـة، وليس بين ثبوت كل حقيقة ونفيها واسطة، وليس ثبوتها أمراً زائداً عليها، أو ان [٥] كان، لكن

١ـ استدل الرازي بهذا الوجه في أُصول الدين: ٢٩.

٢ـ م: «أو».

٣ـ في المقام الأوّل من البحث الأوّل من الفصل الأوّل من المقصد الأوّل من القاعدة الأُولى.

٤ـ ق: «مقابله».

٥ـ م: «أو كان».

لا يكون مشتركاً بينهـا وبين غيرها، وإلاّ [١] يلزم على هذا التقديـر عدم انحصار القسمة، لأنّـه لا واسطة بين تحقّق كلّ حقيقة ولا تحقّقهـا، فإن ادّعيتم ثبوتاً عـاماً مشتركاً بين الموجودات في مقابله نفي عـام، فهو نفس النزاع، ولأنّا نعارض بنفس الوجـود، فإنّا إذا قلنـا: الشيء إمّا أن يكون ثـابتاً أو لا، فـالوجود إن لم يـدخل في القسم الثـابت دخل في قسـم اللاثـابت، فـلا يكون الـوجـود زائداً وإن دخل [٢] فلا [٣] شكّ في أنّـه مغـايـر للماهية الثـابتـة [٤]، فيكون الـوجود مشـاركاً للماهيـة الموجودة في أصل الثبـوت وممتازاً عنها حينئذ بخصـوصيّته، فيكون للوجـود وجود آخر ويتسلسل.

وعلى الثالث: أنّا نعتقـد ثبوت شيء يقـال عليه لفظـة الموجود [٥]، وإن لم نتصوّره، ولا يلزم كونه مشتركاً.

وعلى الرابع: أنّ مورد التقسيم هـو الماهيّة، فإذا قلنا :الموجـود إمّا واجب أو ممكن، فكأنّا قلنا السـواد إمّا تكون سواديته واجبة أو لا، ولأنّـه آتٍ في الوجود[٦]، لأنّه يمكننا أن نقسم الثابت إلى الوجود والماهيّـة الموجودة، فتكون الثابتيّة مشتركة بين الوجود وغيره وهو محال.

وعلى الخامس: أنّه مصـادرة على المطلوب الأوّل، فـإنّ من زعم أنّ الـوجود ليس بمشترك زعم أنّ وجود كلّ شيء حقيقته المخصوصة. وإذا استحال أن تكون الحقيقة الـواحدة حقيقتين، استحال أن يكـون للشيء وجودان، فهـذه الحجّة إنّما

١ـ ق وج: «ولا».

٢ ـ أي دخل في القسم الثابت.

٣ـ كذا في المباحث المشرقية، وفي نسخة ق و م وج: «ولا».

٤ـ كذا في النسخ، والصواب بقرينة السياق «اللا ثابتة».

٥ـ ق وج: «الوجود».

٦ـ كذا في جميع النسخ و لعلّ الصحيح: «الثبوت».

تتمّ [١] لو ثبت كون الوجود زائداً على الماهية، وهو نفس النزاع [٢].

وعلى السادس: أنّ الحكم على أنّ الوجود غير مشترك، ليس حكماً على الوجود من حيث هو، بل على كلّ ما يطلق عليه لفظة الوجود، كما في قولنا: العين غير مشترك.

والجواب عن الأوّل: ما تقدّم.

وعن الثاني: أنّ مفهوم السلب واحد، فإنّ سلب السواد وسلب البياض لا يتمايزان إلاّ بالإضافة إلى ملكاتهما، وإذا كان مفهوم السلب واحداً، فالمقابل له إن كان خصوصيات الماهيّات لم يكن المقابل للسلب أمراً واحداً، بل أُموراً كثيرة ويبطل الحصر، وإن لم يكن المقابل له نفس الخصوصيّات، بل أمراً واحداً هو الوجود، ثبت المطلوب.

وأيضاً إنّما نستعمل هذه الحقيقة [٣] لنتوصّل إلى معرفة الحقّ من أحد طرفيها، ونصحّحه بالبرهان، ونبطل الباطل منه بالبرهان، ولو كان قولنا: الإنسان إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، وأنّه لا يخلو عن النفي والإثبات، معناه أنّ الإنسان لا يخلو عن أن يكون إنساناً، أو لا يكون، لكانت حقيّة الحق وباطلية الباطل من الطرفين معلومة بالضرورة، فإنّا نعلم قطعاً أنّ الإنسان إنسان، وأنّه يستحيل أن لا يكون إنساناً، ولمّا كان ذلك باطلاً، بطل ما قالوه.

والمعارضة بالوجود باطلة؛ فإنّ الوجود وإن شارك [٤] الماهيّات الموجودة في أصل الثبوت، لكن يمتاز عنها بقيد سلبي وهو أنّه لا مفهوم له سوى الوجود

١ـ ق: «تستمر».

٢ـ وفي نقل الرازي «المطلوب».

٣ـ أي قضية أنّ الشيء لا يخلو من النفي والإثبات.

٤ـ م: «ساوى».

وإنّما تحصل الكثرة لو كان الاشتراك بأمر ثبوتي والامتياز بأمر ثبوتي.

والتحقيق: أنّ الوجود ليس له وجود آخر وإلاّ لزم التسلسل، وكذا الماهيّات ليس لها ثبوت في أنفسها مغاير لمطلق الوجود الثابت لها، ولا يلزم أن تكون عدميّة، لأنّها من حيث هي هي لا ثابتة ولا معدومة على أن يكونا داخلين في مفهومها وإن لم ينفك عنها، فالماهية المجردة عن الثبوت ليس لها ثبوت آخر، فإنّ الماهيّة من حيث إنّها ماهيّة ليست إلاّ تلك الماهية، ولا توصف بوصفي الوجود والعدم، لأنّهما مفهومان زائدان على مفهوم كونها تلك الماهية.

وعن الثالث: أنّا نعتقد ثبوت معنى حقيقي، لا مجرّد لفظ وتسمية، وذلك المعنى متصوّر لنا بالضرورة على ما سبق.

وعن الرابع: أنّ الوجوب والإمكان أمران اعتباريان عقليان من قبيل النسب والإضافات، لا تعقل إلاّ بين شيئين، فلا يمكن أن يكون مورد القسمة هو الماهية لا غير، لأنّه حينئذ يبقى التقدير: الماهية إمّا تكون واجبة أو ماهية، أو لا تكون، و[١] هذه قسمة باطلة، فإنّ الماهية يجب أن تكون تلك الماهية، ويمتنع أن لا [٢] تكون تلك الماهية.

وعن الخامس: أنّ هذه الحجّة تتوقّف على كون الوجود زائداً على الماهية، لكن يمكن أن يسلّم الخصم ذلك ويمنع اشتراكه .

وعن السادس: أنّ الحكم على الشيء يستدعي تصوّر المحكوم عليه، ولو كان الحكم على ما يطلق عليه لفظ الوجود، فإن كان على وجود خاص وجب تصوّره، وليس أولى من غيره، وإن كان على وجود مطلق ثبت المطلوب.

واحتج المانعون: بأنّ الوجود نفس الماهية، فلا يكون مشتركاً، والصغرى

١ـ العبارة في م وج: « إمّا أن تكون الماهية واجبة أو تكون ماهية أو لا تكون».

٢ـ ق: «لا» ساقطة.

يأتي بيانها، والكبرى ضرورية.

والجواب: المنع من الصغرى، وسيأتي.

واعلم أنّ الحكم باشتراك الوجود أمر بيّن عند العقل، فإنّه إذا نسب موجوداً إلى مثله حكم بينهما بمشاركة ليست هي نسبة موجود إلى معدوم، وذلك المشترك هو الوجود، ولا يمكن أن يكون ذلك المشترك راجعاً إلى اللفظ، فإنّ الواضع لو وضع لطائفة من الموجودات والمعدومات لفظاً واحداً، ولم يضع لجميع الموجودات اسماً واحداً، لم تكن المقاربة بين تلك الموجودات والمعدومات المتّحدة في الاسم أكثر من التي بين الموجودات المتغايرة في الاسم.

البحث الرابع: في كيفية اشتراكه

اعلم أنّ كلّ معنى كلّي صادق على جزئيات مندرجة تحته، فإمّا أن تتساوى تلك الجزئيات المندرجة تحته في مقوليته عليها، ويسمّى المتواطئ، كالحيوان بالنسبة إلى جزئياته، وإمّا أن لا تتساوى، بل تختلف بأحد أُمور ثلاثة:

الشدّة: بأن يكون ذلك المعنى أشدّ في بعض تلك الجزئيات من غيره، كالبياض الذي هو أشدّ في الثلج منه في العاج.

والأوّليّة: بأن يكون ذلك المعنى في بعض جزئياته أقدم منه في الآخر، كالوجود الذي هو في العلّة أقدم منه في المعلول.

والأولويّة: بأن يكون ذلك المعنى في بعض جزئياته أولى منه في الآخر، كالوجود فإنّه في الجوهر أولى منه في العرض.

إذا ثبت هذا فنقول: الوجود مقول بالتشكيك على ما تحته من الموجودات، فإنّه في واجب الوجود أشدّ وأولى وأقدم منه في غيره، وكذا ثبوته في الجواهر

والأعـراض، بل وفي نفس الجواهـر، وكذا الأعـراض. فإنّ الأعـراض الباقيـة أولى بالوجـود من غيرها. وهذا المقـول بالتشكيك يقع على الجزئيات المنـدرجة تحته لا بالاشتراك اللفظي البحت، بل بمعنى واحد في جميع تلك الجزئيات، ولكن لا على السواء، بـل إمّا بالتقـديم والتأخير، كـوقوع المتّصل على المقـدار وعلى الجسم ذي المقـدار، أو بالأولـويّة وعـدمها كـوقوع الـواحـد على ما لا ينقسم أصـلاً ، وعلى مـا لا ينقسم بـاعتبـار دون اعتبار، أو بـالشـدّة والضعف، كـالبيـاض على الثلج والعاج.

والمعنى الـواحـد المشكّك يمتنع أن يكـون مـاهيـة، أو جزء مـاهيـة لتلك الأشياء، فـإنّ الماهيّة لا تختلف ولا جزئهـا، بل إنّما يكون عـارضاً خارجـاً لازماً أو مفارقاً، فـالبياض لازم لبياض الثلج وبيـاض العاج، وكذا الوجـود في وقوعه على وجود الواجب، ووجودات الممكنات المختلفة بالهويّة التي لا أسماء لها بالتفصيل، ويقع على جملتها اسم واحد. هكذا قاله أفضل المحققين.

وعندي فيـه نظر، فإنّ اسم البيـاض إن كان للمعنى الأزيـد أو الأنقص أو الأوسط لم يكن دالاًّ على البـاقين إلاّ بنوع من المجاز، وإن كـان للمعنى المشترك بينهـا كان متـواطئـاً، وليس اختلاف هـذه الجزئيـات أشدّ مـن اختلاف الأنـواع المندرجة تحت جنس واحد.

لا يقـال: الحرارة اسم للكيفية التـي تصدر عنهـا الآثـار المحسوسـة، فإذا كانت تلـك الكيفيّة في بعض الجزئيات أكثـر تأثيراً من غيرها، كانـت أولى باسم الحرارة، وكذا البياض وشبهه، وهذا هو معنى المشكّك.

لأنّا نقول: الجوهر أيضاً كذلك.

وبالجملة: فعندي في المشكّك إشكال، وليس هذا موضع تحقيقه.

فالموجـودات على ما ذكره معان مجهـولة الأسماء، شرح أسمائها أنّه مـوجود

كذا أو [١] الموجود الذي لا [٢] سبب له، ثم يلزم الجميع في الذهن الوجود العام، كما أنّا لو لم نعرف الكميّة والكيفيّة وغيرهما من الأعراض بأسمائها ورسومها لكنّا نقول في الكم: هو عرض مّا أو موجود مّا في موضوع. ونسبة الوجود إلى أقسامه كنسبة الشيء إلى ما تحته، لكنّ أقسام الشيء معلومة الأسماء والخواص، ولا كذا أقسام الوجود، وهذا كما أنّ أنواع الأعداد معان مجهولة الأسامي فيعبّر عنها ببعض لوازمها، فيقال: عشرة، أي العدد الذي من خواصّه ولوازمه الانقسام إلى عشرة آحاد.

البحث الخامس: في أنّ الوجود زائد على الماهيّة [٣]

اختلف الناس في ذلك، فذهب «أبو الحسن الأشعري» [٤] و «أبو الحسين البصري» [٥] إلى أنّ وجود كل شيء نفس ماهيته.

١ـ ق: «و» بدل «أو».

٢ـ م: «لا» ساقطة.

٣ـ لاحظ الكتب التالية في هذا البحث: المباحث المشرقية ١: ١١٢؛ أُصول الدين للرازي: ٣٠؛ مناهج اليقين: ١٠؛ كشف المراد: ٢٤؛ المواقف: ٤٨.

٤ـ هو علي بن إسماعيل بن أبي بشر ـ واسمه إسحاق ـ بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى، أبو الحسن الأشعري المتكلّم صاحب الكتب والتصانيف في الرد على الملحدة وغيرهم. وهو بصري سكن بغداد إلى أن توفّي بها. ولد أبو الحسن الأشعري في سنة ستين ومائتين، ومات سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة، وذكر لي أبو القاسم عبد الواحد بن علي الأسدي أنّ الأشعري مات ببغداد بعد سنة عشرين، وقبل سنة ثلاثين وثلاثمائة، ودفن في مشرعة الروايا في تربة إلى جانبها مسجد. تاريخ بغداد ١١: ٣٤٦.

٥ـ هو محمد بن علي بن الطيب، أبو الحسين المتكلّم، صاحب التصانيف على مذاهب المعتزلة، بصري سكن بغداد ودرس بها الكلام إلى حين وفاته، ومات ببغداد في يوم الثلاثاء الخامس من شهر ربيع الآخر سنة ست وثلاثين وأربعمائة، ودفن في مقبرة الشونيزي. تاريخ بغداد ٣: ١٠، ووفيات الأعيان ٤: ٢٧١.

وقال أصحاب «أبي هاشم»[١]: أنه زائد على الماهيّة مطلقاً.

وأمّا الأوائل، فإنّهم فصّلوا وقالوا: وجود الله تعالى نفس حقيقته، وأمّا وجودات الممكنات، فإنّها زائدة على ذواتها.

وسيأتي البحث في وجود واجب الوجود تعالى، وأمّا وجود الممكنات، فالحقّ أنّه زائد[٢] عليها لوجوه:

الأوّل: إنّ الوجود مشترك بين الموجودات على ما سبق، فيكون مغايراً لها، وإلاّ لزم اشتراك الماهيّات في خصوصياتها، واللازم باطل بالضرورة.

الثاني: لو كان الوجود نفس الماهيّة لكان قول القائل: الجوهر موجود يتنزّل منزلة قولنا: الجوهر جوهر، أو الموجود موجود، والتالي باطل قطعاً، فإنّا ندرك تفرقة بين حمل الوجود على الجوهر وبين حمل الجوهر على نفسه، ونعقل من الأوّل قضية حملية مفيدة دون الثاني، فيكون المقدّم باطلاً.

لا يقال: إذا قلنا: السواد موجود، أردنا به أنّ المتصوّر في العقل موجود محصّل في الخارج، وذلك لا يقتضي أنّ كونه محصّلاً في الخارج زائد عليه، بل يقتضي امتياز كونه محصّلاً في الخارج عن كونه متصوّراً في الذهن. ولأنّا نقول: الليث أسد فيفيد، ولو قلنا: الليث ليث لم يفد.

ونقول: واجب الوجود موجود مع أنّ وجوده نفس حقيقته.

لأنّا نقول: نحن لا ندّعي أنّ الوجود زائد على كونه محصّلاً في الخارج، بل

١ـ هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمّد الجُبّائي، كان هو وأبوه من كبار المعتزلة. ولد أبو هاشم سنة ٢٤٧ من الهجرة، وتوفي سنة ٣٢١ ببغداد، والجُبّائي ـ بضمّ الجيم وتشديد الباء الموحّدة ـ وهي نسبة إلى قرية من قرى البصرة. وفيات الأعيان ٣ : ١٨٣.

٢ـ وهو رأي الحكماء بمعنى أنّه زائد عليها بتحليل العقل لا في الخارج، خلافاً للأشعري حيث يقول بعينية مفهومها أيضاً.

كونه محصّلاً في الخارج زائد على سواديته، وما ذكرتموه تسليم لنا في ذلك، فقولنا: الليث أسد، نشير به إلى أنّه سمّي [١] باسم الأسد، فالحمل في اللفظ بعد الوضع، ولو انتفى الوضع انتفى الحمل بخلاف حمل الوجود على السواد، فإنّه يصحّ وإن لم يكن وضع، وحمل الوجود على واجب الوجود حمل على المغاير، فإنّ المفهوم من واجب الوجود ليس نفس حقيقته، بل وصف سلبي معناه المستغني عن غيره.

الثالث: الوجود بديهي التصوّر، والماهية ليست كذلك، فالوجود مغاير للماهية.

الرابع: الوجود مقابل للعدم، وقابل للقسمة بالوجوب والإمكان، وخصوصيات الماهيّات غير قابلة لهذه الأحكام.

الخامس: لو لم يكن الوجود زائداً على الماهية لزم نفي الإمكان، والتالي باطل بالضرورة فالمقدّم مثله.

بيان الشرطيّة: أنّ الماهية بشرط الوجود يستحيل عليها العدم، وبشرط العدم يستحيل عليها الوجود، فلا تكون ممكنة مع هذين الاعتبارين، وإنّما تكون ممكنة من حيث هي هي، فلو كان الوجود نفس الماهية استحال الحكم عليها بإمكان العدم والوجود، لاستحالة قبول الشيء لما ينافيه وتزايد الوجود.

السادس: لو لم يكن الوجود زائداً على الماهية، لكان إمّا نفس الماهية أو جزئها، والقسمان باطلان.

أمّا الأوّل: فلما تقدّم. ولأنّه يلزم امتناع إقامة برهان مّا على وجود شيء واستحالة التشكيك في وجود كلّ شيء.

١ـ م وج: «مسمّى».

لا يقال [١]: سلّمنا، أنّ الشك يدلّ على المغايرة، لكنّه إنّما يثبت بالنسبة إلى الموجود الخارجي، أمّا الذهني فلا.

لأنّا نقول: قد نعقل الماهية ونشك في وجودها الذهني، ولهذا أنكره جماعة، فالوجود الذهني وإن كان لازماً للشعور بالشيء لكنّه غير لازم في الشعور به [٢]. ولأنّ الماهية الموجودة في الأعيان، وهي غير معقولة لعاقل، تكون حقيقتها حاصلة، ووجودها الذهني غير حاصل، ويلزم منه المطلوب.

لا يقال: نعارض بالوجود، فإنّا نتصوّره ونشك في حصوله في الأعيان، فيلزم أن يكون للوجود وجود ويتسلسل.

لأنّا نقول: الشك في الشيء قد يكون في ثبوته لشيء، وقد يكون في ثبوت آخر له. والشك في الوجود إنّما هو بالمعنى الأوّل، لا بمعنى ثبوت وجود آخر له، لامتناع وصف الوجود بالوجود والعدم، فإنّه [٣] لو اتصف بالوجود لزم التسلسل، ولو اتّصف بالعدم، لكان الشيء موصوفاً بنقيضه، وإذا كان معنى الشك في الوجود هو أنّه هل هو ثابت لغيره أو لا؟ ثبت المطلوب. أمّا الشك في الماهية فليس معناه هذا، بل هل ثبت [٤] لها وجود أم لا؟ وفيه نظر.

ولأنّ الوجود مستند إلى الفاعل وحاصل بجعل جاعل، بخلاف الماهية.

ولأنّ الفصل علّة لوجود الحصّة لا لماهياتها.

ولأنّ العلّة متقدمة على المعلول في الوجود لا في الماهية.

١ـ لا يقال الأوّل والثاني مع الجواب عنهما موجود في المباحث المشرقية ١: ١١٥.

٢ـ أي بالوجود الذهني.

٣ـ م: «لأنّه».

٤ـ ق وج: «يثبت».

وأمّا الثاني [١] فلوجوه:

الوجه الأوّل: لو كان الوجود جزءاً لكان جنساً إذ هو أعمّ الذاتيات، فيكون فصله موجوداً لأنّه علّة للموجود فيكون الجنس داخلاً في طبيعة الفصل.

وفيه نظر [٢]؛ لاحتمال صدق الجنس عليه صدق العارض.

الوجه الثاني: لو كان جنساً لكان فصله علّة لـوجوده، فيكون للوجود وجود آخر ويتسلسل.

الوجه الثالث: لو كان جنساً لافتقر واجب الوجود في وجوده إلى فصل.

وفيه نظر؛ لأنّ البحث ليس إلاّ في الوجود الممكن.

الوجه الرابع: الوجود مقول بالتشكيك، فإنّه في الواجب أولى وأقدم وأشد، فلا يكون جزءاً.

لا يقال: جاز أن يكون جنساً في الممكنات.

لأنّا نقول: لا يجوز [٣] أن يكون الجنس في أنـواعه أضعف منه في معـروضه ولأنّ في الممكنات جوهراً وعرضاً وعلّة ومعلولاً.

١ـ وهو أن يكـون الوجود جزء الماهية، كما قـال: لكان إمّا نفس الماهية أو جزءهـا، والقسمان باطلان، هذا و العنوان في عبارات الرازي في هذا الموضع هكذا: «فأمّـا الأدلة الدالة على أنّ الوجود بعد أن ثبت أنّـه مشترك بين الماهيـات لا يجوز أن يكـون جنسـاً لها فهي ستـة أُمـور». المبـاحث المشرقيـة ١: ١١٧ـ ١١٨؛ راجع أيضاً ابن سينا، المباحثات:٢٤٨(الرقم:٧٢٨).

٢ـ الاستدلال من الـرازي، والمصنّـف يجيب عليه، وهو نظير جواب الاشكال على بسـاطة الفصول: بأن ليست فصول الجواهر جـواهر، بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجوهـر اندراج الأنواع تحت جنسها، بـل كانـدراج الملزومـات تحت لازمها الـذي لا يدخل في مـاهيتها، وإنّ جنـس الجوهر صادق عليها صدق العرض العام على الخاصة.

٣ـ م: «يجوز».

الوجه الخامس: لو كان جزءاً لامتنع افتقار إثباته إلى برهان.

وفيه نظر؛ لوروده في جوهرية النفس وهيولى الجسم.

الوجه السادس: لو كان جنساً، فإن كان في نفسه غنياً عن الموضوع كان جوهراً وهو جزء من العرض، فكان العرض جوهراً، هذا خلف. وإن لم يكن غنياً عنه وهو جزء من الجوهر كان الجوهر عرضاً، هذا خلف. واعترض بمنع استلزام جوهرية الجزء جوهرية الكلّ.

وفيه نظر؛ لأنّه حينئذٍ محمول بالمواطاة على أنّه داخل، لكن يشكل بمنع جوهريته على تقدير استغنائه، إذ لا ماهية له زائدة على وجوده؛ لاستحالة أن يكون للوجود وجود.

واحتجّ المانعون من الزيادة [١] بوجوه [٢]:

الأوّل: ما ذكره «أبو الحسين» [٣] وهو أنّه لو كان وجود الجوهر صفة زائدة على كونه متحيّزاً، لصحّ أن نعلمه متحيّزاً من دون أن نعلمه موجوداً، أو نعلمه على صفة الوجود من دون أن نعلمه متحيّزاً، إذ لا تعلّق بينهما يمنع من ذلك، فلمّا لم نعلمه موجوداً إلاّ وقد عُلم متحيّزاً، ولا يُعلم متحيّزاً إلاّ [٤] وقد عُلم موجوداً، عَلِمنا أنّ وجوده وتحيّزه واحد. وإنّما قلنا أنّه لا تعلّق بينهما، لأنّه لو كان أحدهما متعلّقاً بالآخر، بأن يكون أحدهما أصلاً للآخر ــ إذ يمتنع كون كلّ منهما

١ـ وهم أبو الحسن الأشعري وأبو الحسين البصري وأتباعهما.

٢ـ ونقل الرازي بعض هذه الوجوه وأجاب عليها. المباحث المشرقية ١: ١٢٨، وذكر الطوسي الاستدلال الرابع من الخصم مع الجواب عليه بقوله: «وقيامه بالماهية من حيث هي هي».راجع كشف المراد:٢٧. وذكر الايجي ثلاثة من الوجوه وأجاب عليها. المواقف: ٤٨.

٣ـ هو أبو الحسين البصري المذكور آنفاً.

٤ـ ق: «إلاّ» ساقطة.

أصلاً للآخر، وإلاّ دار ـ لصحّ العلم بـذلك الأصل دون فرعه، وهذا غير ثابت في المتحيّز والوجود، كما تقدّم.

الثاني: لـو كان الـوجود زائداً على الماهيـة لصحّ أن نعلم الماهيـة حاصلـة متحقّقة مـع الذهول عـن وجودها، أو نعقل وجـودها مع الـذهول عنهـا، والتالي باطل، فكذا المقدّم. وهي كالأوّلي.[١]

الثالث: لو كان الوجود زائداً، لكان إمّـا ثابتاً فيتسلسل، أو غير ثابت، فلا يكون زائداً.

الرابع: لو كان الوجود زائداً، لكانت الذات قـابلة له، لكن قبول الذات له يستدعي تعيّـن تلك الذات وتحصّلها حتّى يصحّ لها القبول، و ذلك التحصّل هو الوجود، فتكون الذات موجودة قبل اتّصافها بالوجود، هذا خلف.

الخامس: لو كـان الوجود زائداً على الماهية لكـان قيام الوجود بـا لماهية إن توقّف على كـون الماهية موجودة لـزم إمّا كون الشيء شرطـاً في نفسه أو التسلسل، وإن لم يتوقف لزم قيام الصفة الثبوتية با لمحلّ المعدوم وهو محال.

والجواب عــن الأوّل: أنّـه في غايـة الاختلال، فإنّـه لا يلـزم من المغايـرة الانفكاك في التصوّر ولا شكّ أنّ الغلط هنا من باب إيهام[٢] العكس، فإنّ الأُمور التي تنفك بعضها عن بعض في التصوّر متغايرة.

سلّمنا وجوب الانفكاك لكـن لِـمَ قلتم باستحالته؟ فإنّا قـد نتصوّر جوهراً متحيّزاً غير موجود.

١ـ أي هذه الحجّة كالحجّة الأُولى في كيفيتها.

٢ـ اصطلاح منطقي في باب المغـالطة من المغالطات المعنوية يوضع أحـد جزئي القضية مكان الآخر بتوهّم أنّه إذا صـدق كل «ب» «ج» صدق كل «ج» «ب» أيضاً. انظر: أساس الاقتبـاس، المقالة السابعة، الفصل الثاني.

وعن الثاني: بذلك أيضاً، ولأنّه مغالطة فإنّ الوجود هو كون الماهية محصّلة في الخارج، فإذا عقلنا الماهيـة محصّلة في الخارج فقد عقلنـاها موجـودة فيستحيل حينئذٍ الغفلة عن كونها موجودة.

وعن الثالث: الثابت ينقسم إلى ما لا مفهوم لـه وإلى ما له مفهوم آخر وراء كونه ثابتاً، فإن كان له مفهوم وراء كـونه ثابتاً كان الثبوت زائداً عليه. وإن لم يكن له مفهـوم وراء الثبوت لم يكـن الثبوت زائداً عليـه. وبالجملـة فالقسمـة المذكورة باطلة كما في قولنا: الإنسان إمّا أن يكون إنساناً أو لا.

وعن الرابع: التعيّـن لا يستدعي الوجود الخارجي.

وعن الخامس: أنّ الوجـود قائم بالماهيـة من حيث هي هـي، لا من حيث إنّها مـوجودة ولا من حيـث إنّها معدومـة، ولا يلزم مـن عدم إدخـال الوجـود في الاعتبار إدخال العدم فيه.

تنبيه[١]: لا نعني بكون الوجـود زائداً على الماهية ما نعنيه [٢] بقولنا: السواد زائد على ماهيـة الجسم، فإنّ الجسـم يوجـد في الخارج منفكّاً عن السـواد فيحكم حينئذٍ بزيـادته عليه في الخارج وليس الوجود بالنسبة إلى الماهيـة كذلك، فإنّه من المستحيل أن يوجد الجسم في الخارج منفكاً عن الوجود، ثمّ يحلّ فيه الوجود حلول السواد في الجسـم، فإنّ كون الجسم في الخارج هـو وجوده، والماهية لا تتجـرّد عن الـوجود إلاّ في العقل، لا بـأن يكون في العقل منفكّـة عن الـوجود، فإنّ الكـون في العقل وجود عقلي كما أنّ الكـون في الخارج وجود خارجـي، بل نعني أنّ للعقل أن يلاحظ الماهيـة وحدها من غير ملاحظـة الوجود، فاتّصـاف الماهية بالوجـود أمر

١ـ التنبيه مستفاد من الطوسي حيث قال: «فزيادته في التصوّر».

٢ـ وفي هامش نسخة ق «نريد» بدلاً عن« نعنيه».

عقلي بخلاف اتّصاف الجسم بالسواد، فإنّ الماهيـة ليس لها وجود منفرد ولعارضه المسمّى بـالوجـود وجود آخـر، ويجتمعان كـاجتماع المقبول والقـابل، بل الماهيـة إذا كانـت فكونها هو وجـودها، فـالماهية إنّما تكـون قابلة للـوجود عنـد كونها في العقل.

البحث السادس: في الوجود الذهني[1]

اختلف الناس في ثبوته، ونفاه قوم، وأثبته آخرون، وهو الحقّ.

لنا[2] أنّا نتصوّر أُموراً لا ثبوت لها في الخارج، ونحكم عليها بأحكام ثبوتية والمحكوم عليـه بالحكم الثبوتي يجب أن يكـون ثابتاً، وإذ ليـس بثابت في الخارج، فهو ثابت في الذهن. فهنا مقدمات:

الأُولى: تصوّر أُمور لا ثبوت لها في الخارج وهي ظاهرة، فإنّا نتصوّر بحراً من زئبق، وجبلاً من ياقوت و غير ذلك من المركّبات التي لا تحقّق لها في الخارج.

الثانية: أنّا نحكم عليهـا بأحكام ثبوتيـة وذلك، لأنّا نحكم بامتيـاز إحدى

١ـ لقد استُحدث هـذا البحث في القرن السابع والثامن، حيث لم يكن لـه من أثر قبل ذلك، حتى في كتب الشيخين «الفارابي» و «ابـن سينا». نعم تعرّض لـه الشيخ الرئيس مستطـرداً في ردّ القائلين بالثـابت والحال، ولم يعنون لـه فصلاً مستقلاً. أُنظـر الفصل الرابـع من المقالة الأُولى مـن إلهيات الشفـاء. والظاهـر أن أوّل من طرح البحـث مستقلاً هـو الرازي «المتـوفى ٦٠٦ هـ» في المبـاحث المشرقية ١: ١٣٠، ثم المحقّق الطوسي «المتوفى ٦٧٢ هـ» في التجريد، ثم الإيجي «المتوفى ٧٥٦ هـ» في المواقف: ٥٢، وراجع الأسفار ١: ٢٢٦ ـ ٣٦٣. وسبب طرح هذه المسألة هو الردّ على شبهات القائلين بثبوت المعدوم، والحال.

٢ـ راجع المباحث المشرقية ١: ٤١. تجد فيه نفس الدليل وما قيل في الاعتراض عليه والجواب عنه. ثمّ راجع التجريد، يذكـر دليلاً آخر بقوله «وإلاّ بطلت الحقيقية». وقـد جعله «الايجي» ثالث الأدلّة المنقولة من الحكماء، المواقف: ٥٢.

الصورتين عن الأُخرى وبمخالفتها لها، وأنّ لها تعيّناً وتخصّصاً ليس لما عداها، وأنّ الجبل والبحر المذكورين أجسام. وهذه أحكام ثبوتية.

الثالثة: المحكوم عليه بالحكم الثبوتي يجب أن يكون ثابتاً، وذلك لأنّ ثبوت شيء لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير في نفسه، وهو ضروري.

لا يقال: الوجود صفة ثبوتية، ولا يستدعي حصولها للماهية كون الماهية ثابتة وإلاّ لزم التسلسل.

ولأنّا[1] نحكم على السلب بمقابلته للإيجاب، وليس في السلب ثبوت في نفسه ولا في الذهن، لأنّه[2] من حيث هو ثابت في الذهن لا يقابل الثبوت المطلق، بل هو قسم منه، فهو من حيث إنّه مقابل لمطلق الثبوت لا يكون ثابتاً، ولأنّا نحكم على الممتنع بالامتناع[3]، ولأنّا نحكم على العدم بامتناع الحكم عليه وذلك مناقضة.

لأنّا نقول: الضرورة قاضية بالفرق بين اتّصاف الشيء بالثبوت واتصاف الشيء بثبوت آخر له، فإنّ العقل قاض بعدم اشتراط الأوّل بالثبوت وإلاّ لزم التسلسل، وباشتراط الثاني بالثبوت، وإلاّ لجاز قيام الصفات الثبوتية بالمحل المعدوم، وذلك يفضي إلى السفسطة، فإنّا إنّما نشاهد من الأجسام أعراضها من الكم والكيف وغير ذلك، فلو سوّغنا قيام الموجود بالمعدوم جاز قيام هذه الصفات بأجسام معدومة وذلك باطل بالضرورة.

والتحقيق: ما تقدّم من أنّه ليس في الخارج ماهية ووجود قائم بها قيام السواد بالجسم، بل الذهن يفصّل الشيء الموجود والمعقول إلى ماهيّة ووجود،

١ـ من هنا يبدأ القائل بذكر ثلاثة موارد من النقض.

٢ـ وهذا دفع دخل مقدّر، وهو أن للسلب ثبوتاً في العقل، بما له من الصورة العقلية.

٣ـ مع أنّه لاثبوت له.

ويميّز بينهما، ويحكم بزيادة الوجود وحلوله في الماهية ذهناً وتعقّلاً لا خارجاً. والوجود الذهني وإن كان عبارة عن كون الماهية في الذهن فهو كالخارجي أيضاً؛ لأنّ الذهن قد يعقل الماهية خالية عن الوجود الذهني ويفرض لها وجوداً آخر يكون شرطاً لهذا الوجود، وهكذا إلى أن ينقطع بانقطاع الاعتبار. والوجود المطلق [١] مشروط بالوجود الخاص الذهني أو الخارجي، ولا استبعاد في كون الخاص علّة وسبباً لوجود العام في غيره.

وإذا [٢] استحضر الذهن صورة غير مستندة إلى الخارج وحكم عليها بأنّه لا مطابق لها في الخارج كان ذلك هو تصوّر السلب، ثم إذا استحضر صورة أُخرى وحكم عليها بأنّ لها في الخارج مطابقاً كان ذلك هو تصوّر الإيجاب، ثم يحكم على إحداهما بأنّها مقابلة للأُخرى، لا من حيث إنّهما حاضرتان في العقل، بل من حيث استناد إحداهما إلى الخارج دون الأُخرى، فالمحكوم عليه بالتقابل صورتان عقليّتان موجودتان في الذهن، وهذا معنى قولهم [٣] «تقابل السلب والإيجاب: إنّما يتحقّق في القول والضمير [٤] لا في الخارج».

ويمكن اعتبار ذلك أيضاً في الصورة الذهنية فإنّ للذهن أن يعتبررفع [٥] جميع الأشياء حتّى رفع نفسه فإذا تصوّر شيئاً لا وجود له في الخارج بصورة حلّت فيه، أمكنه تصوّر عدمها وحكم بالتقابل بينهما من حيث إنّ الصورة أُخذت ثابتة في الذهن تارة ومسلوبة عنه أُخرى، وإن كان لابدَّ في السلب من ثبوت ذهني، لكن باعتبار آخر، فالحكم هنا بالتقابل على صورتين ثابتتين في الذهن لا باعتبار

١ـ ق: «المطلق» ساقطة.

٢ـ هذا جواب عمّا قاله المستشكل في تصوّر السلب.

٣ـ أي الحكماء.

٤ـ أي في العقل، وكذا في اللفظ والقول بنوع من المجاز.

٥ـ م: «رفع» ساقطة.

ثبوتهما في الذهن، بل من حيث إنّ احداهما أُخذت موجودة بالوجود الذهني [١] والأُخرى أُخذت مسلوباً عنها الوجود الذهني [٢].

وإذا استحضر الذهن صورة وحكم عليها بالامتناع، كان حكماً على صورةٍ ذهنيةٍ بامتناع وجودها في الخارج، لا بامتناع وجودها في الذهن، والمحكوم عليه بهذا الامتناع ليس تلك الصورة من حيث إنّها ذهنية، فإنّ ذلك غير مختصّ بالممتنع، بل كلّ صورة ذهنية يمتنع وجودها في الخارج، بل المحكوم عليه حقيقة تلك الصورة الموجودة في الذهن.

ولا [٣] تناقض في الحكم على العدم بامتناع الحكم عليه، لتغاير الجهة، فإنّه من حيث هو في الذهن مقيّد بقيد العدم الخارجي يحكم عليه بامتناع الحكم، فالحكم عليه من حيث ثبوته في الذهن، وامتناع الحكم عليه، باعتبار كونه عدماً مطلقاً [٤].

احتج النافون بوجوه [٥]:

الأوّل: لو ثبت الوجود الذهني لزم أن يكون الذهن حاراً بارداً، مستديراً مستقيماً، وهو باطل بالضرورة. و لعدم اجتماع الضدين.

الثاني: الصورة الذهنية إن لم تطابق الخارج كانت جهلاً، وإن طابقت بطل أصل الدليل.

١ـ ق: «بالوجود الخارجي».

٢ـ ومن هنا يبدأ جوابه على إشكال الحكم على الممتنع.

٣ـ هذا دفع إشكال الحكم على العدم.

٤ـ فمن جهة المفهوم والحمل الأوّلي يخبر عنه بأنّه لا يخبر عنه، وأمّا من جهة المصداق والحمل الشائع لا يخبر عنه، ففيه تغاير الجهة والحمل.

٥ـ راجع كشف المراد:٢٨؛ المواقف:٥٣؛ الأسفار ١ : ٣٠٨.

الثالث: يجوز أن تكون الصور الخياليّة قائمة بأنفسها، كما يقوله افلاطون.

الرابع: الوجود الذهني إن ثبت فإنّما يثبت في ما لا وجود له خارجاً، أمّا في ما له وجود في الخارج فلا.

والجواب عن الأوّل: [1] أنّ الموجود في الذهن ليس نفس الحرارة والبرودة، بل صورتهما ومثالهما، وهما لا يوجبان التسخين والتبريد، ولا يلزم حرارة الذهن، ولا اجتماع الضدّين، ولأنّ الذهن غير قابل للكيفيّات المحسوسة، فلا يلزم أن يكون متسخّناً.

وفيه نظر؛ لأنّ الصورة والمثال إن كانت عين الحرارة لزم الإشكال، وإلاّ كان قولاً بعدم ثبوت الحرارة في الذهن وهو المطلوب، ولا نعني بالانفعال عن الحرارة إلاّ وجود هذه الكيفية في المحل، وإذا لم يكن الذهن قابلاً لهذه الكيفية، لم يكن محلاً لها.

وعن الثاني: أنّ الجهل إنّما هو في الحكم بالمطابقة مع عدمها، أمّا في نفس وجود الصورة الذهنية فلا.

وعن الثالث: أنّ الضرورة قاضية بنفي الممتنعات.

وعن الرابع: أنّ الوجود الخارجي غير كاف في الحكم على الشيء، فإنّ الضرورة قاضية بأنّ الحاكم على الشيء يجب أن يحضره المقضي عليه.

واعلم أنّا لا نعني بالوجود الذهني ثبوت الشيء نفسه في الذهن فإنّ ذلك معلوم البطلان بالضرورة، بل نعني به وجود مثال له وصورة مساوية لا من كلّ وجه. وسيأتي تحقيق ذلك في باب العلم إن شاء الله تعالى.

---

١ ـ حاصل الجواب: أنّ الموجود في الذهن من البرودة والحرارة وغيرهما هو كذلك بالحمل الأوّلي لا الشائع.

البحث السابع: في أنّ الوجود هل يقبل الشدة والضعف أم لا؟ [١]

وقبل الخوض فيه لابدّ من تقديم معنى الشدّة والضعف أوّلاً.

فنقول: فسّر أفضل المحقّقين [٢] الاشتداد بأنّه اعتبار المحل الواحد [٣] الثابت إلى حالٍ فيه غير قارّ تتبدّل نوعيّته، إذا قيس ما يوجد منها في آنٍ [ما] [٤] إلى ما يوجد في آنٍ آخر، بحيث يكون ما يوجد في كلّ آن متوسطاً بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الآن، ويتجدّد جميعها على ذلك المحلّ المتقوّم دونها من حيث هو متوجه بتلك المتجدّدات إلى غايةٍ ما. ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه، إلاّ أنّه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية، فالآخذ في الشدة والضعف هو المحل، لا الحالّ المتصرم المتجدّد [٥].

إذا عرفت هذا فنقول: اختلف الناس في أنّ الوجود هل يقبل الشدة والضعف أم لا؟ فأثبته قوم ونفاه آخرون.

احتج المثبتون: بأنّ معنى الاشتداد ثابت في الوجود، فإنّه كما أنّ السواد يشتد باعتبار كونه كيفية يفرض العقل لها طرفين، ووسائط تقرب بعضها من أحد الطرفين وبعضها من الآخر، فأحد الطرفين هو السواد البالغ في السوادية، الذي لا يوجد فوقه مرتبة زائدة عليه في السوادية، والطرف الآخر البياض، وأقرب

١ـ راجع: كشف المراد:٢٩؛ الأسفار ١: ٤٢٣، فصل ٤ «في أنّ الوجود هل يجوز أن يشتد أو يتضعّف أم لا»؟

٢ـ وهو الخواجة نصير الدين محمّد بن محمد بن الحسن الطوسي المتوفى سنة(٦٧٢هـ).

٣ـ وليس «الواحد» في كلمات الخواجة.

٤ـ ق وج و م: «في آن إلى» والأصح ما أثبتناه.

٥ـ وقد شرح المصنف معنى الاشتداد في الجوهر النضيد: ٢٧(الفصل الثاني من المقولات).

المراتب إلى الطرف الأوّل شديد وأبعدها عنه ضعيف، وتؤخذ مراتب غير متناهية بين الطرفين. وكذا الوجود له طرفان: الوجوب والعدم، ووسائط هي وجودات الممكنات، فكلّ ما كان أقرب إلى الوجوب كان أشدّ من الآخر، فيكون قابلاً للشدة والضعف.

واحتج المانعون: بأنّ الوجود معنى معقول بسيط لا يعقل فيه مراتب باعتبار كونه وجوداً. ولأنّه بعد الاشتداد إن لم يحدث شيء لم يكن اشتداداً، بل هو باق كما كان، وإن حدث لم يكن اشتداداً أيضاً للموجود الواحد، بل يكون حاصله أنّه حدث شيء آخر معه. وهذه الحجة تبطل الاشتداد في جميع الأعراض.

الفصل الثاني:

في مباحث العدم

البحث الأوّل: في أنّ تصوّره بديهي

البحث هنا كما قلنا في الوجود، فإنّا كما نعلم بالضرورة وجود ذواتنا، كذا نعلم بالضرورة ارتفاع ذلك الوجود و عدمه. ولأنّ التصديق الضروري، بأنّه لا يخلو الشيء عن الوجود والعدم، مسبوق بتصوّر الوجود والعدم، والسابق على البديهي أولى أن يكون بديهياً.

واعلم: أنّ العدم إمّا مطلق أو مضاف، والأوّل لا يُعلم ولا يخبر عنه، إذ لا تعيّن له ولا تخصّص ولا امتياز، والعلم يستدعي ذلك كلّه، وما لا هويّة له كيف يشير العقل إليه بأنّه هو. أمّا المضاف فإنّه يعلم بواسطة ملكته.

لا يقال: العدم المطلق جزء من المضاف، والشيء ما لم يعلم جزؤه لا يُعلم، ولأنّ قولنا: العدم لا يخبر عنه إخبار عنه.

لأنّا نقول: العدم لا يعقل جزءاً من غيره، وإنّما ذلك اعتبار عقلي. والإخبار

عن العدم بعـدم الإخبار عنه غير متناقض للتغـاير في الموضوعات، فـإنّ ما ليس بثابـت في الذهن لـه ثبوت ذهني، لأنّ هـذا السلب متصـوّر والمنسوب إليـه هذا السلب ليس له ثبـوت أصلاً. فهنا اعتباران: سلب الثبوت ذهنـاً، والمنسوب إليه هـذا السلب، فبـالاعتبـار الأوّل أمكن الحكم عليـه دون الاعتبـار الثـاني من غير تناقض، لعدم اتّحاد الموضوع فيهما، وإنّما حصل لنـا تصوّر سلب الثبوت المطلق، لأنّ للذهن أن يتصـوّر جميع الأشياء حتّى عـدم نفسه، فإذا تصوّر الـوجود المطلق وتصوّر عدمه فقد تصوّر سلب الثبوت المطلق (١).

البحث الثاني: في أنّ المعدوم ليس بشيء (٢)

هذه مسألة عظيمة وقع الخلاف فيها بين النفاة والمثبتين مع أنّها ظاهرة.

وتقريـر الكلام في ذلـك أن نقول: المعدوم إمّـا أن يكون ممتنـع الثبوت، ولا

١ـ راجع تجريـد الاعتقاد، المسألة السـابعة والثلاثون مـن الفصل الأوّل، والأسفار ١: ٢٣٨ و ٣٤٤ ـ ٣٥٠.

٢ـ أُنظر مقـالات الإسلاميين: ١٥٨؛ المحصل: ٧٨؛ المباحث المشرقية ١: ١٣٤؛ معـالم أُصول الدين: ٣٠؛ تجريـد الاعتقاد، المسـألة الحاديـة عشرة مـن الفصل الأوّل؛ المواقف: ٥٣؛ الأسفـار ١: ٧٥؛ شوارق الإلهام: ٥٧؛ الفصل الـرابع من المقالـة الأُولى من إلهيات الشفاء، وتعليقـة صدر المتألهين عليه ص ٢٦.

أقول: هذه المسألة تختلف مع مسألة الحال، لأنّ المعتـزلة كانوا يعبّـرون عن الصفات والأسماء الثابتـة للموجـودات بالأحـوال، وفي ما نحن فيـه يثبتون الشيئيـة نحواً مـن الثبوت للمعـدومات الممكنة، فالموضوع في مسألة الحال صفات الموجود مثل السوادية والبياضية والقادرية وغير ذلك، ممّا لا يوصف بالوجود و لا العدم، وسمّوها الحال، وهي واسطة بين الوجود والعدم.

وأمّا الموضوع هٰهنا فهو المعدوم الممكن المقابـل للمعدوم الممتنع. هذا، وقد جعل الشهرستاني بين المسألتين نحواً من الاتحاد، وابتناء احداهما على الأُخرى، ثم حكم بالتناقض بين قولهم بشيئية المعدوم والقول بالحال، نهاية الاقدام في علم الكلام: ١٥٨ ـ ١٥٩ ولكن الحقّ اختلاف المسألتين لاختلاف موضوعهما، كما عرفت.

نزاع في أنّه نفي محض.

وإمّا أن يكون ممكن الثبوت، فعندنا أنّـه كذلك [١]، وهو مذهب الأوائل وجماعة من المتكلّمين «كأبي الهذيل» [٢] و«هشام الفوطي» [٣] و«هشام البردعي» [٤] و«أبي الحسين البصري» و «الخوارزمي» و «القاضي أبي بكر الباقلاني» [٥] وغيرهم.

وذهب آخرون إلى أنّه شيء، بناءً على أنّ الوجود زائد على الماهية، وأنّه يجوز خلو تلك الماهية عن الوجودين وتبقى ثابتة في الأعيان، فجعلوا الوجود غير الثبوت، وهو مذهب «أبي يعقوب الشحّام» [٦] و«أبي علي الجبائي» [٧] و «أبي

١ـ هذا مذهب الإماميّة كافة من أوّلهم إلى عصرنا الراهن. راجع أوائل المقالات: ٩٨.

٢ـ محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، مولى عبد القيس، أبو الهذيل العلاّف: من أئمة المعتزلة. ولد في البصرة واشتهر بعلم الكلام. كفّ بصره في آخر عمره، وتوفي بسامراء. وفيات الأعيان ١: ٤٨٠ وفيه أقوال في وفاته سنة ٢٣٥ و ٢٢٦ و ٢٢٧؛ لسان الميزان ٥: ٤١٣؛ مروج الذهب ٢: ٢٩٨؛ تاريخ بغداد ٣: ٣٦٦.

٣ـ هو هشام بن عمرو الفوطي الشيباني من أهل البصرة وقد تفرّد بمسائل. وقال ابن النديم في الفهرست: وهو هشام بن عمرو الفوطي مسكن الواو كذا يجب في العربية، وقال السمعاني في الأنساب: الفوطي بضم الفاء وفتح الواو، وفي آخرها الطاء المهملة هذه النسبة إلى الفوطة وهي نوع من الثياب، طبقات المعتزلة: ٦١؛ الأنساب ٤: ٤٠٨.

٤ـ ق وج: «الودعي».

٥ـ أبو بكر محمد بن الطيب المعروف بالباقلاني البصري المتكلّم المشهور، كان على مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري وناصراً طريقته، توفي ببغداد سنة ٤٠٣ هـ. وفيات الأعيان ٤: ٢٦٩، يقول: «المعدوم لا هو مثبت ولا هو شيء» التمهيد: ٤٠، مراجعة الخضيري.

٦ـ يوسف بن عبد الله، أبو يعقوب الشحّام: مفسّر معتزلي، من أهل البصرة. انتهت إليه رئاسة المعتزلة في أيامه. أخذ عن أبي الهذيل وولّي الخراج في أيام الواثق. عاش ٨٠ سنة، وله كتاب في تفسير القرآن، وتوفّي في عام ٢٨٠ هـ. لسان الميزان ٦: ٣٢٥؛ طبقات المعتزلة: ٧١ ـ ٧٢. وهو أول من قال بإمكان تسمية المعدوم شيئاً. راجع: الشهرستاني: نهاية الإقدام، في علم الكلام: ١٥١، حيث قال: «والشحّام من المعتزلة أحدث القول بأنّ المعدوم شيء وذات وعين».

٧ـ هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي أحد أئمّة المعتزلة (٢٣٥ ـ ٣٠٣ هـ). وفيات الأعيان ٤: ٢٦٧.

هاشم» و «أبي الحسين الخيّاط» [١] و «أبي القاسم البلخي» [٢] و «أبي عبد الله البصري» [٣] و «أبي اسحاق بن عياش» [٤] و «قاضي القضاة» [٥] و «أبي رشيد» [٦] [و] [٧] «ابن متوية» وغيرهم.

لنا وجوه: أوّلاً: لو كانت الماهيات متحقّقة في الخارج حال عدمها، لكانت متشاركة في ذلك التحقّق ومتباينة بخصوصيّاتها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فيلزم أن يكون تحقّق كلّ ماهية زائداً عليها ولا نعني بكونها موجودة

١ـ هو عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، أبو الحسين ابن الخياط : شيخ المعتزلة ببغداد. تنسب إليه فرقة منهم تدعى «الخياطيّة». ذكره الذهبي في الطبقة السابعة عشرة، توفي سنة ٣٠٠ هـ، وراجع نظره في هذه المسألة، الانتصار والرد على ابن الراوندي: ١٢٢ وما بعدها.

٢ـ هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي، من بني كعب، البلخي الخراساني، أبو القاسم: أحد أئمة المعتزلة كان رأس طائفة منهم تسمّى «الكعبية» وله آراء ومقالات في الكلام انفرد بها هو من أهل بلخ، أقام ببغداد مدة طويلة وتوفي ببلخ (٢٧٣ ــ ٣١٩هـ). تاريخ بغداد: ج٩: ٣٨٤ ؛وفيات الأعيان: ج١: ٢٥٢.

٣ـ الحسين بن علي بن إبراهيم، أبو عبد الله، الملقب بالجُعَل: فقيه، من شيوخ المعتزلة. كان رفيع القدر، مولده في البصرة ووفاته ببغداد (٢٨٨ ـ ٣٦٩ هـ). الزركلي: الأعلام٢: ٢٤٤.

٤ـ هو إبراهيم بن محمد بن عياش البصري تلميذ أبي هاشم. قال القاضي: هو الذي درسنا عليه أوّلاً. وله كتاب في إمامة الحسن والحسين عليهما السلام وفضلهما. طبقات المعتزلة ص ١٠٧.

٥ـ عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني الأسدآبادي، أبو الحسين: قاضي، أُصولي. كان شيخ المعتزلة في عصره. وهم يلقبونه قاضي القضاة، ولي القضاء بالريّ ومات فيها. (عام ٤١٥ هـ). الزركلي: الأعلام٣: ٢٧٣.

٦ ـ هو سعيد بن محمد أبو رشيد النيسابوري، وكان بغدادي المذهب فاختلف إلى القاضي ودرس عليه وصار من أصحابه، وإليه انتهت الرئاسة بعد قاضي القضاة، انتقل إلى الري وتوفّي فيها (سنة ٤٤٠ هـ). طبقات المعتزلة : ١١٦.

٧ـ أضفنا «و» بينهما، لأنّ أبي رشيد غير ابن متوية وهي ساقطة في نسخة ق و م. وابن متوية هو أبو محمد حسن بن أحمد بن متوية، الذي لخّص بعض كتب القاضي وله كتاب التذكرة. طبقات المعتزلة : ١١٩.

سوى ذلك، فيلزم أن تكون موجودة حال فرضها معدومة، وذلك باطل بالضرورة[١].

وفيه نظر؛ لأنّهم سلّموا مغايرة الثبوت للوجود، وأنّ الثبوت أمر مشترك زائد على الماهيّات، ولا يلزم أن تكون الماهيات موجودة حال كونها معدومة، بل أن تكون ثابتة حال كونها معدومة، وهو محلّ النزاع.

والتحقيق: أن نقول: النزاع هنا ليس إلاّ في إثبات معنى غير الثبوت وعدمه، والحق عدمه، لأنّ الثبوت هو الكون في الأعيان، ونحن لا نعقل سوى الماهية والكون في الأعيان، والوجود هو الكون في الأعيان.

ثانياً: لو كانت الذوات ثابتة في العدم،لكانت إمّا متناهية أو غير متناهية، والقسمان باطلان، فالقول بكونها ثابتة في العدم باطل.

أمّا الأوّل: فبالاتفاق، وإلاّ لزم انحصار مقدور الله تعالى في عددٍ متناهٍ.

وأمّا الثاني: فلأنّها بعد إخراج شيء منها إلى الوجود إمّا أن تبقى كما كانت وهو باطل بالضرورة، وإلاّ لزم أن يكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره، وإمّا أن تنقص، فيلزم تناهيها، والذي خرج منها إلى الوجود متناه، فيكون الكلّ متناهياً وقد فرض غير متناهٍ، هذا خلف[٢].

وفيه نظر، فإنّه لا يلزم من القلّة التناهي، فإنّ معلومات الله تعالى أكثر من مقدوراته، وتضعيف الألف مراراً غير متناهية أقلّ من تضعيف الألفين كذلك والكلّ غير متناهٍ، بل كلّ عدد غير متناهٍ إذا أُخذ أي عدد متناهٍ كان منه، فإنّ الباقي يكون غير متناهٍ وأقلّ من الأوّل.

١ـ استدل به الرازي في المحصل: ٧٨، وذكره الايجي في المواقف: ٥٤.

٢ـ راجع شرح المصنف على تجريد الاعتقاد، ذيل قوله: «وانحصار الموجود» ص ٣٣، ثم راجع المواقف: ٥٤.

ثالثاً: هذه الماهيات من حيث إنّها هي ممكنةٌ لذواتها، وكل ممكن محدث، فهذه الماهيات من حيث هي هي محدثة، فتكون مسبوقة بالنفي الصرف.

أمّا المقدمة الأُولى، فلأنّها لو كانت واجبة التقرّر في الخارج لذواتها، لكانت واجبة الوجود، وسيأتي بيان أنّه واحد.

وأمّا الثانية، فسيأتي بيان أنّ كلّ ممكن محدث، وأنّ كل محدث مسبوق بالعدم [١].

وفيه نظر، فإنّهم يسلّمون أنّها ممكنة ومحدثة، ولكن ليس معنى المحدث هو المسبوق بالنفي، بل بالعدم. ولا يلزم من كونها واجبة التقرّر في الخارج كونها واجبة الوجود، لأنّ التقرّر في الخارج هو الثبوت، وليس واجب الوجود هو واجب التقرّر أو الثبوت، بل واجب الوجود، والوجود أخصّ من الثبوت على ما مرّ.

رابعاً: الذوات أزليّة، فلا تكون مقدورة، والوجود حال، فلا يكون مقدوراً، فتكون الذوات الموجودة غير مقدورة، فتنتفي قدرة الله تعالى وهو محال [٢].

وفيه نظر؛ فإنّهم يذهبون إلى أنّ القادر تأثيره في جعل الذوات موجودة، ولا يندرج ذلك تحت ما ذكره من الأقسام.

خامساً: السواد المعدوم إمّا أن يكون واحداً أو كثيراً، و القسمان باطلان، فالقول بثبوته باطل. أمّا الأوّل، فلأنّ وحدته إن كانت لازمة لماهيته امتنع تكثّره في الخارج، وإن لم تكن لازمة أمكن عدمها، فيحصل التعدّد، لكنّه محال لتوقّفه على التباين بالهوية، ثمّ ما به التباين إن كان لازماً للماهية لزم اختلاف كل شيئين بالماهية، فلا يوجد شخصان من نوع واحد، هذا خلف. وإن لم يكن لازماً كان

١ـ انظر المواقف: ٥٤.

٢ـ استدل به الرازي في المحصل: ٧٩. واعتمد عليه الايجي في المواقف: ٥٥.

المعدوم مورداً للصفات الزائلة [١] وهو محال، وإلاّ لجاز أن يكون محلّ الحركات والسكنات المتعاقبة معدوماً، وهو باطل بالضرورة [٢].

وهو ضعيف؛ لأنّ السواد المعدوم لا يوصف بكثرة ولا وحدة.

سلّمنا، لكن التباين إذا لم يكن من اللوازم لم يجب زواله، وإن أمكن، لكن كونه مورداً للصفات الزائلة [٣] لازم للزوال لا لإمكانه.

سادساً: المعدوم إن ساوى المنفي أو كان أخصّ، فكلّ معدوم منفي وكلّ منفي فليس بثابت فالمعدوم ليس بثابت. وإن كان أعم وجب أن لا يكون نفياً محضاً، وإلاّ لم يبق فرق بين العام والخاص، وإذا لم يكن نفياً كان ثابتاً، وهو مقول على المنفي [٤] فإنّ العام صادق على الخاص، فيكون الثابت صادقاً على المنفي، هذا خلف [٥].

وفيه نظر؛ لجواز المباينة، فإنّهم يذهبون إلى أنّ المنفي هو الممتنع، والمعدوم هو الممكن الثابت.

سابعاً: المعدوم الثابت إمّا أن يكون وجوده ثابتاً أو منفياً، والقسمان باطلان، فالقول بثبوت المعدوم باطل.

أمّا الأوّل، فلأنّه إن لم يكن ثابتاً له لزم ثبوت الصفة لغير الموصوف، وهو غير معقول. وإن كان ثابتاً له لزم أن يكون موجوداً حال ما فرضناه معدوماً، هذا

١ـ «المتزايلة» في المحصل للرازي: ٧٩.

٢ـ هذا ما استدل به الرازي في المباحث المشرقية: ١٣٥ـ١٣٦؛ المحصل: ٧٩، وانظر المواقف: ٥٤.

٣ـ م: «المتزايلة».

٤ـ م: «النفي» والصحيح ما أثبتناه في المتن من نسخة ق.

٥ـ أُنظر الاستدلال بشكل قياسي واضح في المباحث المشرقية: ٤٦، واعتمد عليه الايجي في المواقف: ٥٥.

خلف.

وأمّا الثـاني، فلأنّ المنفي ممتنع الثبوت عنـدهم فلا تكون الذوات المعـدومة ممكنة الوجود، هذا خلف.

ثامناً: المعدوم الممكن إمّا أن يكون موجوداً أو ليس بموجود، ولا ثالث لهما، فإنّ أحدهما نفي والآخر إثبات.

والأوّل باطـل، وإلاّ لزم أن يكـون المعدوم مـوصوفاً بـالوجـود، وهو بـاطل بالضرورة.

والثاني يلزم منه أن يكون نفياً، فيكون ممتنعاً.

وفيه نظر؛ فـإنّه لا يلزم من كونـه ليس بموجود أن يكون نفيـاً، لأنّ ما ليس بموجود قد يكون ثابتاً.

واعلم أنّ الضرورة قـاضية بفساد هـذا المذهب، فإنّه لا يعقـل شيء سوى الماهية والوجود، ومـن أثبت أمراً وراء الوجود أعمّ منه وسمّـاه الثبـوت، فقد كابر مقتضى عقله.

احتج المخالف بوجوه:

الأوّل: المعدومات متميّزة في أنفسها وكلّ متميّـز ثابت.

أمّـا الصغرى، فـلأنّـا نعلم طلوع الشمـس غداً وهـو معـدوم الآن، ونعلم الحركة التي يمكنني أن أفعلها والتـي لا يمكنني فعلها، ولهذا نحكم على إحداهما بإمكـان الوقوع دون الأُخـرى. ولأنّا نقـدر على الحركة يمنـةً ويسرةً، ولا نقدر على خلق السماء والأرض، وهذا الامتيـاز حاصل قبل وجـود هذه الأشياء. ولأنّا نـريد اللذات ونكـره الآلام وهي معدومة، ولـولا امتياز بعضها عـن البعض لاستحال

تخصيص بعضها بالإرادة وبعضها بالكراهة، فقد ثبت بهذه الوجوه أنّ المعدومات متميّزة.

وأمّا الكبرى، فلأنّ معنى الثابت هو المتميّز عن غيره، المتخصّص بتعيّنه عمّا سواه، فإنّ ذلك إنّما يعقل بعد تحقّق تلك الحقائق، فتكون الماهيّات متحقّقة وثابتة حال العدم.

الثاني: المعدوم الممكن موصوف بالامتياز عن الممتنع، والامتناع ليس وصفاً ثبوتياً، وإلاّ لكان محلّه ثابتاً، هذا خلف، وإذا لم يكن الامتناع ثبوتياً، كان الإمكان الذي هو مناف للامتناع ثبوتياً، ضرورة كون أحد المتنافيين ثبوتياً، فيكون المعدوم الممكن ثابتاً.

الثالث: المقدور لا يوجد إلاّ بإيجاد القادر إيّاه، وإيجاد القادر إيّاه متوقّف على تعلّق القادر به، و تعلّق القادر به دون غيره يتوقّف على تميّزه عن غيره، فإذن وجوده يتوقّف على تميّزه بمراتب. أو نقول: المقدور محتاج إلى الموجد، فلابدّ من أمر متصف بالحاجة وليس المتّصف بالحاجة هو الموجود؛ لأنّ الحاجة إلى القادر لأجل أن يجعل الشيء موجوداً فالموجود يستحيل إيجاده، فكيف يمكن أن يحتاج إلى الفاعل ليجعله موجوداً .ولأنّه لو احتاج الشيء حال وجوده إلى المؤثّر لاحتاج حال بقائه إليه، لأنّ وجوده في الحالين واحد، ومقتضى الشيء الواحد من حيث هو حاصل في جميع أزمان حصوله لا يختلف، فيثبت أنّ المتّصف بالحاجة إلى الفاعل هو المعدوم، وكل ما اتّصف بصفة ليست حاصلة لغيره، فإنّه لابدّ وأن يكون متميّزاً في نفسه وثابتاً، فيكون المعدوم ثابتاً.

الرابع: لا نزاع بين العقلاء في وجود الممكنات، والممكن هو الذي يصحّ عليه الوجود والعدم. والمعنى بقولنا:إنّه يصحّ عليه العدم، أنّه يصحّ أن يقال: إنّه معدوم، وهذا يقتضي تحقّق تلك الحقيقة عند كونها معدومة، لأنّ الموصوف لابدّ

وأن يكون متقرّراً مع الصفـة، وهذا يقتضي أن تكون هذه الحقائق متقـررة ثابتة مع كونها معدومة، وهو المطلوب.

الخامس: علّة الحاجـة إلى المؤثّر إنّما هـي الإمكان لا الحدوث على مـا يأتي، والإمكان حـالة إضـافية لا تتحقّق إلاّ بين الأمريـن، ويستحيل عروض الإضـافة للأمـر الواحد، فإذن الحقـائق المفردة يستحيل عـروض الإمكان لها، فيستحيل أن تكون مجعولة، فهي إذن ثابتة لأنفسها وذواتها، وإنّما توجد بالفاعل، فهي إذن ثابتة في العدم.

السادس: قال تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَـةَ السَّاعَـةِ شَيْءٌ عَظِيم﴾ [١] وصف الزلـزلة بالشيئية وهي معدومة.

وكذا قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاّ عِنْدَنـا خَزائِنُهُ﴾ [٢] وقوله تعالى: ﴿وَلا تَقُولَنّ لشْيءٍ إِنّي فاعِلُ ذلِكَ غَدا﴾ [٣].

السابع: الماهيـات غير مجعولـة، وإلاّ لزم من فـرض عـدم الفاعل خـروج الماهيّة عن كـونها ماهية، لأنّ كلّ ما تحقّقـه بسبب غيره، فإنّه يلزم مـن فرض عدم الغير عدم ذلك الأثر، فلو كان الجوهر جوهـراً بالفاعل أو السواد سواداً بالفاعل لزم عند فرض عـدم ذلك السبب أن يخرج الجوهر عن كونه جـوهراً، والسواد عن كونـه سواداً وذلك محال، لأنّ قـولنا: السـواد خرج عن كـونه سـواداً، قضية يجب صدق محمولها على موضـوعها، فيكون موضوعها ثابتاً حـال صدق محمولها عليها، فيكون السواد ثابتـاً حال صدق خروجه عن السـوادية وذلك محال، فيثبت امتناع

١ـ الحج/ ١.
٢ـ الحجر/ ٢١.
٣ـ الكهف/ ٢٣.

استناد تقرّر الماهيّات وتحقّقها إلى الفاعل.

الثامن: لو لم يكن المعدوم شيئاً وذاتاً لصحّ أن يقال: إنّ الله تعالى علم الأشياء ولا معلوم، لأنّ المعدوم إذا لم يكن شيئاً لم يكن معلوماً.

التاسع: القادر يريد إيجاد الجوهر و إيجاد السواد، فلابدّ وأن يكونا ذاتين حتى يصحّ منه القصد إلى إيجادهما، ويدعوه الداعي إلى ذلك.

والجواب عن الأوّل: أنّ العلم لا يستدعي الثبوت في الخارج، بل في الذهن، فإنّا نتصوّر شريك الباري ولهذا نحكم عليه بالامتناع، والحكم على الشيء يستدعي تصوّره وكذا نتصوّر بحراً من زئبق وجبلاً من ياقوت، ونحكم بامتياز بعض هذه التصوّرات عن بعض، وماهيّات الجواهر والأعراض وإن كانت ثابتة، إلاّ أنّ الجواهر الموصوفة بالأعراض غير ثابتة.

ولأنّا نتصوّر وجودات هذه الأشياء ونميّز بعضها عن بعض، فإنّا كما نميّز بين ماهية الحركة يمنةً ويسرةً، كذا نميّز بين وجود إحداهما [1] ووجود الأُخرى، مع أنّ الوجود ليس ثابتاً في العدم اتفاقاً، ولأنّه مناف له.

ولأنّا نعقل ماهية التركيب والتأليف قبل دخولهما في الوجود، مع أنّه لا تقرّر لهذه الماهية في العدم، فإنّ التأليف عبارة عن اجتماع الأجزاء وتماسّها على وجه مخصوص وذلك غير ثابت في العدم اتّفاقاً. وكذا نعقل المتحركية والساكنية قبل حصولهما، مع أنّهما من قبيل الأحوال، فقد ظهر أنّ التميّز في التصوّر لا يستدعي ثبوتاً في الخارج.

قولهم: المعدوم مقدور فيكون ثابتاً.

١ـ أي إحدى الحركتين.

قلنـا: متعلّق القدرة إمّـا أن يكون ثـابتاً أو لا، فـإن كان الأوّل لـزم تحصيل الحاصل وهـو محال، أو أن لا يكون للقدرة فيـه أثر، فلا يكـون ما فرضنـاه متعلّق القدرة متعلّق القدرة، هذا خلف. وإن كان الثاني بطل أصل الدليل.

وكذا قولهم: المعـدوم مراد وكل مراد ثابت، فإنّ متعلّق الإرادة إن كـان ثابتاً لزم تحصيل الحاصل. وإن لم يكن ثابتاً بطل الاستدلال.

لا يقـال: متعلّق القدرة والإرادة هـو الذات الثـابتة على معنـى إيجاد تلك الذات.

لأنّا نقول: متعلّق القدرة والإرادة إن كان هو الإيجاد عاد التقسيم فيه، وإن كان هـو الماهية بمعنى أنّ القـدرة والإرادة تعلّقا بإيجادهـا، لم يكن متعلّق الإرادة والقدرة سوى الإيجاد[1].

وعن الثاني: إنّ الموصوف بـالإمكان يستحيل أن يكون ثابتـاً في العدم، لأنّ الذوات المعـدومة يستحيل عليها التغيّـر والخروج عن الذاتية، فـلا يمكن جعل الإمكان صفة لها، وإن لم يكـن ثابتاً في العدم، لم يمكن الاستـدلال بالإمكان على كون الموصوف به[2] ثابتاً في العدم[3]. ثم نقول: الإمكان ليس وصفاً ثبوتياً وإلاّ لزم التسلسل، فلا يكون الموصوف به واجب التحقّق.

وعن الثالث: ما تقدم مـن أنّ متعلّق القدرة لا يجوز أن يكون ثابتـاً، وتميّـزه يعطي ثبوته في الـذهن لا في الخارج، والموصوف بالاحتياج ثابـت في الذهن، لأنّه

١ـ لاحظ تلخيص المحصـل:٧٦ وما يليها، والمباحث المشرقيـة ١: ٤٧، ثم لاحظ كشف المراد: ١٥؛ المواقف: ٥٥.

٢ـ م: «به» ساقطة.

٣ـ لاحظ تلخيص المحصل:٨٢، والطوسي قد لخص الجواب بـاعتبارية الإمكان، وشرحه المصنف في كشف المراد: ١٦.

لو كان ثابتاً في الخارج لم يكن محتاجاً.

وعن الرابع: أنّ المراد بصحّة العدم ليس أن تكون الماهية ثابتة متقرّرة في الخارج، وتكون حينئذٍ موصوفة بالعدم، بل معناه إمكان [1] أن لا تتحقّق تلك الماهية ولا تكون ماهية. والأصل فيه أنّ الماهية إن كانت متقررة حالتي الوجود والعدم استحال جعل الإمكان صفة لها، بل للوجود، وهو غير ثابت بالاتفاق، فقد ظهر الاتفاق على أنّ الموصوف بالإمكان ليس ثبوتياً في العدم.

وعن الخامس: أنّ معروض الإضافة ثابت في الذهن لا في الخارج على ما تقدّم، ولو استحال استناد الذات إلى الفاعل لاستحال استناد الوجود إليه، وإلاّ لخرج الوجود عن كونه وجوداً، كما قلتم في الماهية، واستحال استناد موصوفية الماهية بالوجود إلى الفاعل كذلك أيضاً، ولأنّ الموصوفية ليست صفة زائدة على ذات الموصوف والصفة، وإلاّ لزم التسلسل.

وعن السادس: أنّ هذه المعدومات تسمّى شيئاً لغةً على معنى أنّه يصحّ تعقلها والإخبار عنها، لا بمعنى أنّها ذوات ثابتة في الخارج.

وعن السابع: ما تقدم من أنّ الماهيات لو لم تكن مجعولة، لزم نفي المجعولية أصلاً ورأساً، بل الفاعل كما يجعل الماهية موجودة، يجعل الماهية ماهية لا بأن تكون الماهية ثابتة وتوجد لها وصف كونها ماهية، بل بأنّه تحقّق تلك الماهية. مع أنّ هذا الدليل آتٍ في الوجود، فإنّه لو كان بالفاعل، لزم عند عدم ذلك الفاعل أن يخرج الوجود عن كونه وجوداً.

لا يقال: الوجود لا يقع بالفاعل، بل موصوفية الذات بالوجود.

لأنّا نقول: الإيراد آتٍ في الموصوفية، فيلزم أن لا يكون للفاعل أثر البتّة.

---

١ ـ ق: «إمكان» ساقطة.

وعن الثامن: أنّا نلتزم ذلك، فإنّه تعالى عَلِمَ الأشياء قبل وجودها، ولا معلوم له ثابت في الخارج، إلاّ أنّا لا نطلق ذلك، لأنّه يوهم أنّه ما علم شيئاً، ولا يلزم من كون المعدوم ليس بشيء كونه ليس بمعلوم. ثمّ إنّه يبطل بقولهم: إنّه تعالى علم أنّه لا مثل له.

وعن التاسع: بالمنع من توقّف القصد على ثبوت الذاتية، بل يكفي في صحّة القصد إلى إيجاد الحجم أن يعلم القادر حقيقة الحجم ماهي، ثمّ يدعوه الداعي إلى إيجاد ما يطابق ما علمه[1] من حقيقة الحجم، فيجعل حجماً لكونه قادراً، كما يعلم مثله في القادر منّا، فإنّا نعلم حقيقة ما نفعله[2] قبل إيجاده، ثمّ يقصد إلى فعل ما يطابق علمه بحقيقته، من دون أن يشعر أنّ في العدم شيئاً وذاتاً. وأيضاً، فإنّ مذهبكم أنّ القادر يقصد إلى إيجاد الذات وتحصيلها على صفة الوجود، ومع ذلك فإنّه لا يجب أن تكون على صفة الوجود حتى يصحّ منه القصد إلى ذلك.

لا يقال: الذات عندنا معلومة للقادر، فصحّ منه القصد إليها ليوجدها.

لأنّا نقول: القصد عندكم لا يتعلّق بالذات، لأنّ الذات يستمرّ كونها ذاتاً عندكم، فهي في حكم الباقي، والقصد إلى الباقي وإلى الأعيان عندكم لا يصحّ، وإنّما يتعلّق القصد عندكم بالحدوث أو بحدوث الشيء على وجه، وإذا لم يتعلّق القصد بالذات من حيث هي ذات، بل بصفة الوجود ليجعل الذات عليها، ولا يجب أن تكون صفة وجودها قبل حصولها، فليجز مثل ذلك في قصد القادر إلى جعل الذات.

١ـ م: «علم».

٢ـ كذا في النسخ، و لعلّ الصحيح: «فانّه يعلم حقيقة ما يفعله».

البحث الثالث: في تفصيل قول المعتزلة في هذا الباب[1]

ذهب جماعة من معتزلة البصرة «كأبي يعقوب الشحّام» و «أبي علي الجبّائي» وابنه «أبي هاشم» و«أبي الحسين الخيّاط» و «البلخي» و «أبي عبد الله البصري» و«أبي إسحاق بن عيّاش» و «قاضي القضاة عبد الجبار» و تلامذته، إلى أنّ المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات وأعيان وحقائق ثابتة في أنفسها، جواهر وسواد وبياض وغير ذلك، وأنّه لا تأثير لله تعالى في جعل الذوات ذواتاً والجوهر جوهراً وغير ذلك، بل إنّما يؤثر في جعل تلك الذوات موجودة. واتفقوا على أنّ تلك الذوات متباينة بأشخاصها، وأنّ الثابت من كلّ نوع من تلك الذوات المعدومة عدد غير متناه، فللجوهر أشخاص هي جواهر متساوية غير متناهية، وكذا السواد له جزئيات متماثلة غير متناهية، وكذا البياض وغيرها من الأنواع. واتفقوا كافة على أنّ تلك الذوات المعدومة متساوية في كونها ذوات، وأنّ الاختلاف بينها إنّما هو بصفات.

ثمّ اختلفوا، فذهب أكثرهم إلى أنّ تلك الذوات المعدومة موصوفة بصفات الأجناس كالجوهرية في الجوهر، والسوادية في السواد، والبياضيّة في البياض، وزعم «ابن عيّاش» أنّها عارية عن جميع الصفات في العدم وإنّما تحصل الصفات في زمان الوجود.

أمّا القائلون بالصفات، فزعموا أنّ صفات الجوهر، إمّا أن تعود إلى الجملة، كالحيّية وما يكون مشروطاً بها[2]، أو إلى الأفراد وهي أربع:

١ـ انظر مقالات الإسلاميين: ١٥٨ وما بعدها؛ أوائل المقالات: ٩٨؛ المحصّل، وذيله: ٨٣ ـ ٨٥؛ المواقف: ٥٦ ـ ٥٧.

٢ـ والصفات المشروطة بالحياة هي الاعتقادات والظنون والأنظار والقُدَر والشهوات والنفارات والآلام والإرادات والكراهات، وهي مع الحياة عشرة والموت عند أبي علي أيضاً منها. نقد المحصل: ٨٤.

الأُولى: الجوهرية: وهي حاصلة حالتي الوجود والعدم وهي الصفة النفسيّة.

الثانية: التميّز[1]: وهي الصفة التابعة للحدوث الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود، ولأجلها يحتاج إلى حيّز، وهي في الحقيقة الصورة الجسمية عند الأوائل، وهي مغايرة للكائنية المعلَّلة بالحصول في الحيّز، مثل كون الجوهر متحرّكاً أو ساكناً أو مجتمعاً أو متفرّقاً، وهي معلّلة بالأكوان التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق بشرط الوجود.

الثالثة: الوجود: وهي الصفة الحاصلة بالفاعل.

الرابعة: الحصول في الحيّز، ويسمّى الكائنية: وهي الصفة المعلّلة بالمعنى القائم بالجوهر، وذلك المعنى هو الكون وليس للجوهر الفرد صفة زائدة على هذه الأربع، فليس له لكونه أسود أو أبيض، أو حلواً أو حامضاً، أو حارّاً، صفة معلّلة بمعنى، بل لا معنى لكونه أسود، إلاّ حلول السواد فيه.

وكذا القول في كلّ عرض غير مشروط بالحياة، وأمّا ما هو مشروط بالحياة أو الحياة نفسها، فإنّها توجب أحوالاً، فإنّ الحياة توجب لمن قامت به الحيّية، وهي حالة لا موجودة ولا معدومة معلّلة بالحياة، وكذا العالمية صفة للجوهر العالم لا موجودة ولا معدومة معلّلة بالعلم. أمّا السواد إذا قام بالمحل فإنّه لا يوجب حالة هي صفة لمن قامت به، بل معنى كونه أسود قيام السواد به، لا أنّه حصل له صفة السوادية معلّلة بقيام السواد به، إلاّ الكائنية فإنّها حالة معلّلة بالكون. وأمّا الأعراض، فلا صفة قائمة بها عائدة إلى الجملة، فإنّها لا تتركب عنها بِنية تقوم بها الحياة.

وأثبتوا ثلاث صفات عائدة إلى الآحاد:

الأُولى: الصفة الذاتية الحاصلة حالتي الوجود والعدم، وهي صفات

١ـ ج و م: «التحيّز».

الأجناس كالسوادية والبياضية، وهي الصفة النفسية.

الثانية: الصفة الصادرة عن [١] صفات الأجناس، وهي الحلول في المحلّ بشرط الوجود.

الثالثة: صفة الوجود الحاصلة بالفاعل، فإنّ الفاعل لا يعطي حقيقة السواد، بل وجوده.

ولا يعقل صفات المعاني في الأعراض لاستحالة قيام المعنى بالمعنى. وقد نازع بعضهم في هذا التفصيل في أربعة مواضع.

الأوّل: ذهب «أبو يعقوب الشحّام» و «أبو عبد الله البصري» و «أبو إسحاق بن عيّاش» إلى أنّ الجوهرية هي التحيّز. ثمَّ اختلفوا فقال «الشحّام» و «البصري»: إنّ ذات الجوهر كما أنّها موصوفة بالجوهرية حالة العدم، فهي موصوفة بالتحيّز.

ومنع «أبو إسحاق بن عيّاش» من ذلك، وقال: إنّ الجوهر حال العدم كما يمتنع اتّصافه بالتحيّز، كذا يمتنع اتّصافه بالجوهرية، فلهذا أثبت الذوات خالية عن جميع الصفات.

واختلف «الشحّام» و «البصري»، فزعم «الشحّام» أنّ الجوهر حال عدمه حاصل في الحيّز، موصوف بالمعاني حال عدمه، فأُلزم بإثبات رجل [٢] معدوم على فرس معدوم يقاوم [٣] العالَمَ، فالتزم به. قال «الجويني»: هذا قول بقدم العالم إلاّ أنّه لم يصرّح به، وقد كفّره المعتزلة بهذا القول، حتّى أنّ الجبّائيين كفّراه بذلك.

وقال «البصري»: إنّ الشرط في كون المتحيّز حاصلاً في الحيّز هو الوجود، فالجوهر قبل الوجود موصوف بالتحيّز، لكنّه غير حاصل في الحيّز.

١ـ ق: «السايرة على».

٢ـ كذا في نسخة: م و ج وهي مطموسة في نسخة: ق.

٣ـ كذا في النسخ.

قال «الشحّام»: وصف الجوهر بكونه متحيّزاً مع أنّه غير حاصل في الحيز محال، ولو جاز ذلك لجاز وصف الذات بكونها عالمة وإن لم يحصل لها العلم.

قال «ابن عياش»: لو كان الجوهر موصوفاً بالجوهرية التي هي التحيّز لكان حاصلاً في الحيّز والتالي باطل فكذا المقدّم، فلهذا أثبت الذات خالية عن الجوهرية [١].

ونقل عن «الكعبي» [٢]: أنّ المعدوم شيء، ولكنّه ليس بجوهر ولا عرض حالة العدم. وهذا راجع إلى مذهب «ابن عيّاش» لأنّه إن أثبت الذوات في العدم خالية عن الصفات، فهو قول «ابن عيّاش»، وإن لم يثبتها كان نزاعاً في اللفظ حيث سمّى المعدوم شيئاً.

الثاني: اتفق الكل إلاّ «أبا عبد الله البصري» على أنّه ليس للمعدوم بكونه معدوماً صفة. وقال «البصري»: إنّ له صفة بكونه معدوماً وهو خطأ؛ لأنّ علّتها إن كان الذات دام عدمها، هذا خلف، وإن كان غيرها، فإمّا مختار فتكون المعدومية متجدّدة، هذا خلف، أو موجب فتدوم المعدوميّة، وهو محال.

الثالث: اتفقوا على أنّ الجواهر المعدومة لاتوصف بأنّها أجسام حال العدم، إلاّ «أبا الحسين الخيّاط»، فإنّه قال به وكذا «الشحّام».

الرابع: اتفقوا على أنّ بعد العلم بأنّ للعالم صانعاً عالماً قادراً حيّاً حكيماً مرسلاً للرسل، يمكننا الشك في أنّه هل هو موجود أم لا ؟ إلى أن نعرف بالدليل، لأنّهم جوّزوا اتّصاف المعدوم بالصفات، فلابدّ من دلالة منفصلة على وجوده تعالى بعد العلم بكونه موصوفاً بصفة العالمية والقادرية.

واتفق باقي العقلاء على إنكار ذلك، وأنّه جهالة، وإلاّ لزم الشك في وجود الأجسام، فإنّا لا نعلم إلاّ صفاتها كالحركة والسكون [٣].

١ـ وهي في المحصل للرازي «عن الصفات».

٢ـ في هامش ج: «و هو البلخي»، و قد مرّت ترجمته آنفاً.

٣ـ أنظر المحصل: ٨٤ ـ ٨٥.

واعلم أنّ ضرورة العقل قاضية ببطلان هذه المذاهب، وفسادها ظاهر غنيّ عن البرهان، ومع ذلك فلنذكر ما يبطل أقوالهم الفاسدة على نهج طرقهم.

فنقول: لو كان الجوهر جوهراً في العدم لكان متحيّزاً في العدم [١]، والتالي باطل فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أنّه لو كان جوهراً حال العدم ولم يكن متحيّزاً، كان التحيّز صفةً مغايرةً له زائدةً عليه تثبت له بعد أن لم يكن ثابتة، والتالي باطل، فإنّ صفة التحيّز يستحيل ثبوتها إلاّ مختصّة بالجهة، وذات الجوهر بدون صفة التحيّز يستحيل اختصاصه بالجهة، وحصول ما يجب اختصاصه بالجهة لما يستحيل اختصاصه بالجهة محال بالضرورة، وإلاّ لجاز مثله في القديم وغيره، فيكون العالم حالاً في ذاته، أو يكون ذات القديم مختصّة بصفة التحيّز، وكذا كلّ عرض من الأعراض يقتضي لذاتها صفة التحيّز، واقتضاء ذلك مشروط بشرط يتعلّق باختيار القادر، فيجوز أن يوجد في بعض الأوقات، فيصير ذات القديم أو ذات العرض متحيّزاً، ولمّا كان العلم باستحالة ذلك ضرورياً لا نظرياً، لما بيّنا من أنّ حصول ما يختص بالجهة لما لا يختص بالجهة محال، وذلك حاصل هنا، فيجب أن يستحيل ذلك.

وأيضاً الضد إذا طرأ على الضد كالسواد على البياض حتى نافاه، فإمّا أن تكون المنافاة بالحقائق التي يقع بها التضاد [٢] أو بما هو زائد عليها وهو الوجود الذي ذهب الخصم إليه، لا جائز أن يكون بالوجود، لأنّه لا منافاة بين الوجودات، ولهذا يصحّ اجتماع كثير من الأعراض في محلّ [٣] واحد، وإذا بطل أن تكون المنافاة التي بها يثبت التضاد بالوجود، والذي يثبت به التضاد هو الحقائق،

١ـ ق و ج: «في العدم» ساقطة.
٢ـ ق: «الضد».
٣ـ م: «محل» ساقطة.

فإذا طرأ السواد على البياض فقد نافاه ولم يكن حينئذٍ حقيقة، فكان إفناؤه إفناء الحقيقة.

وأيضاً نفرض الكلام في نوع واحد من الأنواع، كالجوهر مثلاً فنقول: لا يجوز أن يكون في العدم جواهر متماثلة، سواء كانت متناهية أو غير متناهية، لأنّ ذلك إثبات للتعدّد في الذوات من غير فصل مميّز، فيكون محالاً .

أمّا الأوّل: فلأنّا فرضنا الكلام في نوع واحد لا تميّز لاحدى الذاتين عن الأُخرى، كالجوهرين والسوادين.

وأمّا الثاني: فالضرورة قاضية به، فإنّا نعلم في كل شخص بالضرورة أنّه واحد، ولو جاز إثبات شيئين لا يتميّز أحدهما عن الآخر لجوّزنا أن يكون له ثانٍ، لكنّه لا يفصل عنه بفصل. ولأنّا إذا علمنا حقيقة الجوهر مطلقاً، ثم علمنا جوهراً معيّناً، فلا شكّ أنّه دخل في العلم الثاني معلوم العلم الأوّل، وإلاّ لم يكن علماً بحقيقة جوهر، فإن لم يدخل في الثاني أمر زائد على الأوّل مع أنّ الأوّل لم يكن علماً بجوهرٍ معينٍ، كان الثاني كذلك، وقد فرضناه علماً بحقيقة جوهرٍ معيّن، فيثبت أنّه دخل فيه أمر زائد لم يدخل في العلم الأوّل، وهكذا في كلّ فرد معيّن من أفراد ذلك النوع، فوجب في الاثنينية أمر زائد لولا ذلك لم يتصوّر الاثنينية.

احتجّوا بوجوه:

أ: القادر يقدر على إيجاد الجوهر وغيره، فلابدّ له من تعلّق بالمقدور حتّى يصحّ منه إيجاده، فيجب أن يكون الجوهر ذاتاً في حال عدمه حتّى يكون متعلّقاً.

ب: التحيّز صفة تقتضيها صفة الذات في العدم، فلابدّ من إثبات الذات الموصوفة بالصفة الذاتية في العدم. وإنّما قلنا ذلك، لأنّ تحيّز الجوهر أمر متجدّد، فإمّا أن يتجدّد ذلك لأمر [1] أو لا لأمر، والثاني باطل، فصحّ أنّه لأمر، فذلك الأمر

١ـ ق: «الأمر» والصواب ما أثبتناه في المتن من نسخة م و ج.

إمّا أن يكون مجرّد ذات الجوهر، أو صفة وجوده، أو حدوثه، أو وجود معنى فيه، أو عدم معنى عنه، أو فاعل، أو صفة ذاتية له، والكلّ باطل، إلاّ قولنا: المقتضي له هو الذات على صفة الجوهرية بشرط الوجود.

أمّا امتناع أن يكون ذلك الأمر ذاته أو وجوده أو حدوثه، فلأنّه لو كان كذلك للزم أن يكون كلّ ذات وموجود وحادث متحيزاً.

وأمّا امتناع أن يكون لمعنى، فلأنّه لابدّ من اختصاص ذلك المعنى، واختصاصه فرع على تحيّزه، لأنّه لا معنى للحلول إلاّ الحصول في الحيّز تبعاً لحصول محلّه فيه، فلا يجوز أن يكون تحيّزه فرعاً على المعنى، لاستحالة الدور.

وأمّا امتناع أن يكون لعدم معنى، فلأنّ المعدوم لا اختصاص له.

وأمّا امتناع الفاعل، فلأنّه لو كان بالفاعل لأمكنه أن يجعل الذات على صفات أجناس غير متناهية، بأن يجعل الذات الواحدة حركة سواداً متحيّزة، إلى غير ذلك من صفات الأجناس.

ثمّ لو طرأ بياض ليس بسكون ولا فناء لزم أن لا ننفيه من حيث هو حركة، وننفيه من حيث هو سواد، فيكون معدوماً موجوداً وهو محال.

وإذا بطلت الأقسام كلّها، سوى أن يكون المقتضي للتحيّز هو الذات على الصفة للذات، ولابدّ من أن يكون كذلك قبل الوجود، حتى يقتضي التحيّز حال الوجود، صحّ أنّه ذات وأنّه على صفة، وهو معدوم.

ج: لو كان الجوهر جوهراً بالفاعل وغيره من الأجناس، لما جاز أن يختص بعضها بصحّة البقاء عليها دون البعض، كالجوهر وكثير من الأعراض يصحّ عليها البقاء، والصوت لا يصحّ عليه البقاء، وكذا الإرادة والكراهة، فلولا أنّها مختلفة، وإلاّ لم يجب ذلك.

والجواب عن أ: القادر لا يقدر على إثبات ما هو ثابت في نفسه وهو الذات، وإلاّ لزم تحصيل الحاصل. وإنّما يقدر على إثبات ما ليس بثابت، وحينئذٍ يبطل أصل الدليل.

لا يقال: القادر لا يقدر على الذات، لاستحالة إثبات الثابت، ولا على أمرٍ وراء الذات، لأنّ ما وراء الذات هي صفة الوجود، والصفة غير مقدورة ولا معلومة أصلاً ولا تبعاً، بل المقدور هو الذات على صفة الوجود.

لأنّا نقول: المقدور ليس هو الذات الثابتة في العدم ولا غيرها، لأنّه إن لم يكن ثابتاً صحّ مطلوبنا، من أنّ المقدور ليس بثابت، وإن كان ثابتاً لزم تحصيل الحاصل. ولا المجموع؛ لأنّه قول بإثبات الثابت مع التزام أنّه فعل مع ذلك غيره، وهو تسليم للقول بأنّ ما فعله لم يكن ثابتاً في العدم، وليس هناك قسم رابع يفهم من قولهم الذات على الوجود.

سلّمنا تعقله، لكنّا نقول: إذا كان متعلّق القادر هو الذات على الوجود، وتعلّق المقدور يقتضي ثبوته، لزم أن تكون الذات على صفة الوجود أمراً ثابتاً، حتّى يتعلّق بالقادر. وبالجملة فالتقسيم آتٍ فيه، فإنّ متعلّق القادر إمّا أن يكون ثابتاً في العدم فيلزم تحصيل الحاصل، أو غير ثابت فيبطل الدليل، أو المجموع فيبطل الدليل[1] أيضاً، ويلزم المحال الأوّل.

وعن ب: أنّه وإن كان عندهم هو النهاية القصوى في التحقيق مبنيّ على أُصول فاسدةٍ، وهو أنّ تحيّز الجوهر غير كونه جوهراً و موجوداً، وأنّ للذات صفات أجناسٍ، وأنّ التنافي بها دون حقائق الذوات، وأنّه إذا تنافت الصفتان[2] تزول عن الذات صفة أُخرى هي الوجود، كما أنّ الوجود شرط اقتضاء المقتضي

١ـ ق: «أو المجموع فيبطل الدليل» محذوفة سهواً.

٢ـ م: «الصفات».

للصفة المقتضاة [١]، والصفتان اللّتان بهما التضاد لا تتنافيان إلاّ باعتبار إزالة الوجود الذي هو الشرط مع عدم منافاة الصفة الذاتية لصفة الوجود، وأدلّتهم على هذه الأُصول في غاية الضعف.

قالوا: لمّا كان المعدوم ذاتاً حال عدمه ولم تكن له صفة الوجود والتحيّز، كانا زائدين على الذات.

قلنا: معرفة زيادة هاتين الصفتين على الذات، إذا توقّف على ثبوت كون المعدوم ذاتاً، وتوقّف كون المعدوم ذاتاً على كونهما زائدتين دار.

سلّمنا الزيادة، لكن لِمَ قلتم: إنّ التحيّز إذا تجدد افتقر إلى أمر؟ فإنَّ مذهبكم أنَّ الأعراض تتجدّد لها صفة الحلول في جميع المحالّ، وأنّ ذلك يثبت لها لا لأمر. وكذا غير القارّ من الأعراض لها صفة صحّة الوجود في أوقاتها لا لأمر، فليجز مثله في التحيّز.

سلّمنا أنّ ثبوت الصفة يستدعي سبباً، لكن لا مطلقاً، بل مع جواز ثبوتها لا مع وجوبه، فإنّ مذهبكم أنّ صفة الجوهر يختص بذاته، وهي مساوية لذات العرض والقديم تعالى.

ثمَّ هذه الذوات مع تساويها في الذاتية، اختصت بصفات أجناسها واختلفت لا لأمر، فجاز أن يختص ذات الجوهر عند شرط الوجود بصفة التحيّز لا لأمر.

سلّمنا، لكنّ القسمة غير حاصرة ونفي الدليل على ثبوت زائدٍ لا يقتضي نفيه [٢].

١ـ ق: «اقتضى المقتضى للصفة المقتضاة».

٢ـ من كلمة «سلمنا» إلى «نفيه» ساقطة في نسخة : م.

سلّمنا، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون السبب هو الذات، أو الوجود، [١] أو الحدوث؟

قوله: يشترك في ذلك الذوات والموجودات والحوادث.

قلنا: هذا بناءً على تساوي الذوات في الذاتية أو الوجود أو الحدوث وهو ممنوع، والاشتراك اللفظي لا يفيد.

سلّمنا أنّها لا تختلف، فلِمَ قُلتم: إنّها تتماثل؟ لأنّ الاختلاف كما هو مبنيّ على الصفات كذا التماثل، وإذا فقد ثبوت الصفة فقد الاختلاف والتماثل.

سلّمنا، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون لمعنى؟

قوله: لابدّ من حلوله فيه، ولابدّ في حلوله من تحيّزه؟

قلنا: لم لا يجوز ذلك إذا تقارن في الوجود؟ فإنّ الكون عندكم يوجب كون الجسم في الجهة، مع أنّ من شرط إيجابه حلوله فيه وهو في الجهة التي توجب كونه فيها.

سلّمنا، لكن لِمَ لا يجوز [أن]يكون لعدم معنى؟

قوله: لا اختصاص له به.

قلنا: لا نسلّم بأنّه غير حال فيه. ولا نسلّم بأنّ اختصاص الجهات منحصرة في الحلول. ولِمَ لا يجوز أن يكون هاهنا وجه اختصاص آخر؟ فإنّ هذا المعنى عند الوجود يختص بالحلول في هذا الجسم دون غيره من الأجسام لا لأمر، فلِمَ لا يجوز أن يختصّ به وهو معدوم؟ أو نقول: لِمَ لا يجوز أن يكون في العدم معان مختلفة كلّ واحدٍ منها يختص بعدم لا يختص به الآخر، ويكون ذلك معلّلاً بذاتها وحقيقتها التي لا يشاركها فيها غيرها؟

١ـ ق: «الوجوب» والصواب ما أثبتناه من نسخة: م.

سلّمنا، لكن لِـمَ لا يجوز أن يكون بالفاعل؟

قوله: يلزم إمكان أن نجعل الذات على صفات أجناس.

قلنا: هذا بناءً على ثبوت صفات الأجناس ونحن نمنعه، فإنّ الذات تخالف غيرها لذاتها.

سلّمنا، لكن لمَ لا تجعل الذات على صفات متعدّدة؟

قوله: إذا جعل ذاتاً سواداً متحيّزاً وطرأ عليه بياض نفاه من وجه دون آخر.

قلنا: إن عنيتم بـه أنّه ينفي كونه سـواداً ولا ينفي كونه حـركة، فلِمَ لا يجوز ذلك؟ وإن عنيتم شيئاً آخر فبيّنوه!

قالـوا: نعني بذلك أنّ الـذات تخرج عن صفة الوجـود التي هي زائدة على الـذات ولا تخرج عنهـا، لأنّ صفـة الـذات تقتضي هيئـة السـواد والتحيّـز بشرط الـوجــود، فـإذا لم ينتف الــوجـود لم ينتـف التحيّـز، وإذا انتفـى التحيّـز انتفـى الوجود.

قلنا: نمنع كـون التحيّز وهيئة السواد مقتضى عن صفـة الذات، فإنّ ذلك إنّما يتم لو امتنع كونه بـالفاعل. فإذا احتيج في بيان امتناع كونه بـالفاعل إلى كونه مقتضى عن صفة الذات، دار.

سلّمنا أنّ الـوجود مقتضـى عن صفة الـذات، وأنّ الوجـود شرط اقتضائه، فلِمَ لا يجوز زواله؟ فإنّه لا يلزم من قيام المقتضي وحصول الشرط ثبوت المقتضى، لإمكان أن يعارضه ما ينافيه.

سلّمنـا، لكـن نمنع إمكــان جعل الــذات على صفـات متعـدّدة، لجواز تنافيها.

والجواب عـن ج: بـالمنع مـن الملازمـة. أمّا أوّلاً، فـلابتنـائه على تسـاوي الذوات. وأمّا ثانيـاً، فلأنّا نقول: القادر إذا خصص بعض الـذوات بكونها جوهراً لزم البقاء، وإذا خصص بعضها بكونها إرادة أو صوتاً امتنع البقاء.

البحث الرابع: في كيفية العلم بالمعدومات[١]

اختلف الناس هنا، فمنع منه قوم، وجوّزه آخرون، وهو الحق.

لنا، أنّا نعلم حركاتنا الماضية وهي معدومة، وكذا المستقبلة، ونفرّق بين ما نقدر عليها، وبين ما لا نقدر وهو أمر ضروري.

احتجّ المانعون: بأنّ كل معلوم متميّز، وكلّ متميّز ثابت، وقد سبق بطلان ذلك، إذا ثبت هذا، فالمعدوم إمّا أن يكون بسيطاً أو مركباً.

أمّا الأوّل، فكعدم ضد الله تعالى، وذلك إنّما يعقل لأجل تشبيه بأمر موجود مثل أن يقال: ليس لله تعالى شيء نسبته إليه نسبة السواد إلى البياض، فلولا معرفة المضادة الحاصلة بين أُمور وجودية، لاستحال[٢] أن يعرف ضد الله تعالى. وإن كان مركباً كالعلم بعدم اجتماع السواد والبياض، فالعلم به إنّما يتم بسبب العلم بأجزائه الوجودية بأن يعقل السواد والبياض والاجتماع حيث يعقل، ثمَّ يقال: إنّ الاجتماع الذي هو أمر وجودي معقول غير حاصل للسواد والبياض. فقد ظهر أنّ عدم البسائط إنّما يعرف بالمقايسة إلى الأُمور الوجودية، وعدم المركّبات إنّما يعرف بمعرفة بسائطها[٣].

أمّا المعتزلة، فقد اختلفوا، فذهب البصريون إلى أنّ المعدوم يعلم على صفة هو عليها في حال عدمه يتعلّق العلم بتلك الصفة، وبها يماثل ما يماثل ويخالف ما يخالف.

١ـ راجع المباحث المشرقية ١: ٥٠٠؛ نقد المحصل: ١٤٩ ـ ١٥٠.

٢ـ في النسخ «وإلاّ لاستحال» وما أثبتناه يوافق عبارات الرازي.

٣ـ أُنظر المباحث المشرقية ١: ٥٠٠.

وقال آخرون: إنّه إنّما يعلم بأُمور مترقبّة متجدّدة فيما بعد.

احتجّ الأوّلـون: بأنّا إذا علمنـا المعدومات متميـّزة حال عدمهـا، وجب أن يكون المعلـوم من حال الجوهر غير المعلـوم من حال العرض، والمعلـوم من حال السواد غير المعلوم من حـال البياض، وكذا باقي الأجناس. وإذا ثبت هـذا فلابدّ له من صفـة يتميّز بها عن غيره، ويخالف مـا يخالف ويضاد ما يضـاد، لاشتراكها أجمع في المعلوميّـة، فلا يقع الامتياز بـذلك، فلابد مـن أمر آخر هو الـذي نسمّيه صفةً أو حالاً، وذلك المائز لا يجوز أن يكون مترقّب الحصول نحو كونه متحيّزاً، أو هيئـة مخصـوصة، أو لـه تعلّق مخصـوص، لأنّ التمايـز والتماثل والاختـلاف أُمـور حـاصلة في الحال، وكما أنّ التماثـل والاختلاف لا يقـف على أمـر متجدّد، فكـذا التمايز، فكما لا يجوز أن يتميّـز بأمـر متعلّق [1] بالفاعل لأنّه متجـدد، فكذا كونه متحيزاً أو هيئة مخصوصة أمر متجدّد، لا يجوز أن يقف الخلاف والمماثلة عليه.

وهذه الحجّة فـاسدة لابتنائها على تسـاوي الذوات، والحق الاختلاف وإنّ تلك المعلومات مختلفة لذواتها وهي ثابتة ذهناً لا عيناً.

قال الآخـرون: إنّا نعلـم تمايز الأجسـام بعضها عن بعـض قبل وجودهـا، ونحكم بمخالفة صورة الإنسان وشكله لصورة الفرس، وليس ذلك لأجل صفات هي عليها في حال العدم.

ثم ألـزمـوا الأوائل التسلسل؛ لأنّـه إذا كان المعلـوم من حـال الجوهر أنّـه يقتضي صفته الذاتية دون غيره أن يكون ذلك لأمرٍ آخرٍ اقتضى ذلك، لزم المحال.

والحق: أنّ القـولين متساويـان في الاستحالـة. والسبب فيـه عـدم التفطن بالوجود الذهني.

١ـ ق وج: «يتعلق».

البحث الخامس: في حصر قسمة المعلوم إلى الموجود والمعدوم [١]

أطبق أكثر العقلاء على ذلك وذهب قوم ممّن عَمشت [٢] بصائرهم من إدراك الحق وقصرت أفكارهم عن التعمّق في المباحث العقلية: إلى إثبات واسطة بين الموجود والمعدوم، سمّوها الحال [٣].

وتقرير قولهم أن نقول: إذا علمنا أمراً من الأُمور، فإمّا أن يكون راجعاً إلى الإثبات أو إلى النفي. والأوّل لا يخلو، إمّا أن يضاف إلى غيره أو لا. والثاني هو الذات، ويحدّ بأنّه الثابت الذي يعلم غير مضاف إلى غيره، فخرج المعدوم وإن كان معلوماً، لأنّه ليس بثابت، والصفة[٤] لأنّها تعلم مضافة إلى غيرها.

والمضاف إمّا أن يكون مقصوراً على ما يضاف إليه نظير كون المحلّ، أو يكون منفصلاً عنه نظير الفعل بالنسبة إلى الفاعل.

فالأوّل الحال، ويحدّ بأنّه الذي يثبت للذات مقصوراً عليه. فخرج النفي بقولنا: ثبت، والذات بقولنا: للذات ـ فإنّها لا تثبت لغيره ـ والأشياء المنفصلة التي تضاف إلى غيرها كالأفعال، والآثار الصادرة عن العلل في غير محالّها، فإنّها لا تكون أحوالاً للعلل، بقولنا مقصوراً عليه.

واعلم: أنّ الحال أخصّ من الصفة، فإنّ الصفة كلّ أمرٍ مضافٍ إلى غيره،

١ـ راجع ما كتبه أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري (م ٤٤٠ هـ) وهو من رؤساء المعتزلة، في كتابه المسمى بالتوحيد: ٥٨٥. وانظر الفصل الرابع من المقالة الأُولى من إلهيات الشفاء، وتعليقة صدر المتألهين عليه: ٢٦؛ المحصل، وذيله للطوسي: ٨٥ وما بعدها؛ المباحث المشرقية: ٤٥ـ ٤٧؛ المواقف: ٥٧ـ ٥٨.

٢ـ عمشت عينه تعمش: ضعف بصرها مع سيلان دمعها في أكثر الأوقات (قطر المحيط ٢: ١٤٤٢).

٣ـ وهي غير مشدّدة، كما زعم بعض أهل المعاجم.

٤ـ أي و خرجت الصفة.

سواء كان إثباتـاً أو نفياً، مقصوراً عليه أو غير مقصورٍ عليه. وأمّـا الحكم، فهو ما كان صـادراً عن غيره، سـواء كان ذاتاً أو صفـة.فالحال صفـة لموجود لا يـوصف بالوجود ولا بالعدم.

وأوّل من قال بالأحوال: «أبو هاشم الجبّائي» وأتباعه من المعتزلة [١]. وجوّز أن تكون الحال ثابتةً للمعدوم كالجوهرية. وفصّل الأحوال فقال: الأعراض التي لا تكون مشروطـة بالحيـاة، فإنّها لا توجب أحـوالاً، ولا صفة لمن قـامت به، كـاللون والرائحة وغيرها، إلاّ الكون فإنّه يوجب حـالة راجعة إلى المحل هي الكائنية، وأمّا الأعراض المشروطة بالحياة، فإنّها تـوجب أحوالاً عائدة إلى الجملة، فالعلم يقتضي لجملـة البـدن حالـة هي العـا لميـة، وكـذا القدرة وغيرهما مـن الأعـراض.وأثبت «القاضي أبو بكـر» و «الجويني» من الأشاعرة، الأحوال أيضاً في كلّ صفـةٍ قائمةٍ بالذات، سواء اشترطت بالحياة أو لا، فالأسوديـة حالة معلّلة بالسواد، وكذا باقي الأعراض.

لنـا: أنّ الضرورة قاضيـة بأنّ كـلّ معقول، فـإمّا أن يكـون لـه تحقّق أو لا. والأوّل: هو الموجـود، والثاني هو المعدوم، وأنّ مـن أثبت واسطة بينهما، فقد كـابر مقتضى عقله [٢].

واحتجّوابوجهين:

الأوّل: الوجود وصف مشترك بين الموجودات على مـا تقدّم، وهي متخالفة بحقائقها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فيكـون الوجود مغايراً للماهية فذلك الوجود إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، أو لا موجوداً ولا معدوماً.

١ـ وأمّا المعروف عن أبي الهذيل العلاف (من أئمّة المعتـزلة) انّه كان يقول:الصفات «وجوه» للذات. ولايقول بالأحوال.

٢ـ راجع نقد المحصل: ٨٥.

والأوّل: باطل وإلاّ لزم التسلسل، فإنّ الوجود لو كان موجوداً لكان مساوياً للموجودات في الوجود ومخالفاً لها بخصوصيته، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فالوجود المشترك بين الوجود وبين سائر الماهيات الموجودة مغاير لخصوص ماهية الوجود التي بها الامتياز، فيكون للوجود وجود آخر ويتسلسل.

والثاني: باطل أيضاً، لامتناع اتّصاف الشيء بنقيضه [١]، فتعيّن الثالث، وهو: أن لا يكون الوجود موجوداً ولا معدوماً، وذلك هو الواسطة.

الثاني: الماهيات النوعية مشتركة في الأجناس، فتثبت الحال.

أمّا الأوّل: فظاهر، فإنّا نعلم أنّ بين السواد والبياض اشتراكاً في اللونية لا في مجرد الإسم، فإنّا لو سمّينا السواد والحركة باسم واحد، ولم نضع للسواد والبياض اسماً، لكنّا نعلم بالضرورة أنّ بين السواد والبياض اشتراكاً معنوياً دون السواد والحركة. ولأنّ [٢] العلوم المتعلّقة بالمعلومات المختلفة متغايرة مختلفة، مع أنّا نحدّ العلم بحدّ واحد بحيث يندرج فيه العلم القديم والحادث، والعلم بالجوهر والعرض، فيكون العلم وصفاً مشتركاً. ولأنّ [٣] الأعراض مشتركة في العرضية ولهذا انحصر التقسيم في قولنا: الممكن إمّا جوهر أو عرض، ولولا اشتراكه لما انحصر، كما لاينحصر إذا قلنا: الممكن إمّا جوهر أو سواد.

وأمّا الثاني: فلأنّ الاشتراك يقتضي تعدّد الجهة في الماهيّات المشتركة بحيث يكون فيها جهة اشتراك وجهة امتياز [٤]، فهاتان الجهتان إن كانتا موجودتين لزم قيام العرض بمثله. وإن كانتا معدومتين لزم الحكم بكون هذه الماهيات معدومة، وهو باطل بالضرورة، فتعيّن أن لا تكون موجودة ولا معدومة.

١ـ وهذه الحجة لايرضى بها صاحبها وفي اسنادها إلى المعتزلة تأمل،أُنظر نقد المحصل: ٨٦.

٢ـ هذا هو الوجه الثاني لبيان الأوّل.

٣ـ وهذا هو الوجه الثالث لبيان الأوّل.

٤ـ ق: «امتياز فيها».

والجواب عن الأوّل: أنّ القسمة للوجود إلى الوجود والعدم باطلة، كما أنّ قولنا: الإنسان إمّا إنسان أو فرس أو غيرهما، باطل.

سلّمنا، لكنّ الوجود موجود بذاته، ثمّ التسلسل إنّما يلزم لو كان الاشتراك في وصف ثبوتي، والاختلاف في أمر ثبوتي، وهنا ليس كذلك، فإنّ الوجود يشارك الماهية الموجودة في الموجوديّة[1]، ويخالفها بقيد عدمي، وهو أنّ الوجود وحده وإن كان موجوداً، لكن ليس معه شيء آخر، والماهية الموجودة وإن كانت موجودة لكن لها مع مسمّى الموجودية أمر آخر هو الماهية، وحينئذٍ لا يلزم أن يكون الوجود موجوداً بوجود آخر، بل موجوديته عين ماهيته، فينقطع التسلسل.

قال النفاة: حاصل أدلّة المثبتين يرجع إلى أنّ الحقائق مختلفة بخصوصيّاتها ومشتركة في عموماتها، وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف، وذلك ليس بموجود ولا معدوم، فتثبت الواسطة، ويلزم منه التسلسل: فإنّ الأحوال قد اشتركت في عموم الحالية واختلفت بخصوصياتها، فيلزم أن تكون للحال حال أُخرى إلى غير النهاية.

وأجاب المثبتون: بأنّ الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف، لأنّ التماثل والاختلاف من لواحق الوجود، والحال ليست موجودة، وبالتزام التسلسل كما اختاره «الأصم» [2] لأنّها طبيعة عدمية ليست موجودة، والتسلسل في الأُمور العدمية ليس بمحال.

أجاب النفاة عن الأوّل: بأنّ كلّ أمرين يشير العقل إليهما، فإمّا أن يكون المتصوّر من أحدهما هو المتصوّر من الآخر أو لا. والأوّل: المثلان. والثاني: المختلفان، ولا واسطة بينهما.

١ـ في النسخ: «الوجودية» والصحيح ما أثبتناه طبقاً للسياق.

٢ـ أبو بكر عبد الرحمان بن كيسان الأصم، فقيه معتزلي مفسّر. طبقات المعتزلة: ٥٦؛ لسان الميزان ٣: ٤٢٧.

وعن الثاني [١]: بأنّ تجويز ذلك يسدّ باب إثبات الصانع تعالى.

أجاب أفضل المتأخّرين: بأنّ السواد والبياض لمّا اشتركا في الموجودية واختلفا في السوادية والبياضية، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز لا جرم أثبتنا شيئين، ولمّا لم يكن ما به الاشتراك والامتياز [٢] سلبيّين أثبتناهما وجوديّين [٣]، أمّا الوجود والسوادية، فهما مختلفان بحقيقتهما ومشتركان في الحالية، لكن الحالية ليست صفة ثبوتية، لأنّه لا معنى للحال إلاّ ما لا يكون موجوداً ولا معدوماً. وإذا كان الاشتراك واقعاً في وصف سلبي، لم يلزم أن تكون الحالية صفة قائمة بالموجود، فلم يلزم أن تكون للحال حال آخر [٤].

اعترضه أفضل المحقّقين [٥] بأنّ الحال ليس سلباً محضاً، فإنّ المستحيل عندهم ليس بموجود ولا معدوم وليس حالاً، [٦] وإنّما الحال وصف ثبوتي يلزمه أن لا يكون موجوداً ولا معدوماً فهو يشتمل على معنى غير سلب الوجود والعدم عنه يختص بتلك الأُمور التي يسمّونها حالاً و تشترك الأحوال فيه [٧] ولكونها غير مدركة بانفرادها لا يحكمون عليها بالتماثل والاختلاف، فإنّهم يقولون: المثلان ذاتان يُفهم منهما معنى واحد، والمختلفان ذاتان لا يفهم منهما معنى واحد، والحال ليس بذات ولا ذات ذات، فلا توصف بالتماثل والاختلاف. فإنّ الذات هي ما تدرك بالانفراد، والحال لا يدرك بالانفراد، فكيف يكون المدرَك [٨] من كلّ

١ـ وهو التزام التسلسل.

٢ـ ق: «والامتياز به».

٣ـ م: «وجودين».

٤ـ أُنظر المحصل: ٨٩.

٥ـ هو المحقّق الطوسي.

٦ـ كما ادّعاه الرازي ونسبه إليهم.

٧ـ م: «فيه» محذوف.

٨ ـ ق: «فكيف ما يدرك».

حال هو المدرك من حال آخر؟ فإنّ كلّ حالٍ مدركٍ مع شيءٍ آخر، والمشترك ليس بمدركٍ بالانفراد، حتى يحكم عليه بأنّ المدرك من أحدهما هو المدرك من الآخر أو ليس، وأنتم قلتم كلّ أمرين يشير العقل إليهما، فإمّا أن يكون المتصوّر منهما واحداً أو لا يكون، والحال ليس بأمر يشير العقل إليه إشارة لا تكون إلى غيره معه [١].

والجواب عن الثاني: أنّ جهتي الاشتراك والامتياز وجوديتان [٢]، ولا يلزم قيام العرض بالعرض، فإنّ الصفات المشتركة إن كانت ثبوتية وكانت داخلة في مفهومات ما يشترك في تلك الصفات، كاللون المشترك بين السواد والبياض، وهو جزء من مفهوم السوادية والبياضية، لم يكن عرضاً قائماً بعرض قائم بالمركب، فانّ الجزء ليس بعرض قائم بالمركب منه ومن غيره، فلا يلزم من اتّصاف المختلفات به قيام العرض بالعرض. وإن لم تكن داخلة، كالعرض الذي يوصف به السواد والحركة، وهو عارض لهما غير داخل في مفهومهما و عروض الشيء للشيء لا يكون قيام عرض بعرض، ولا يلزم من كون صفة مشتركة عارضة لمختلفين قيامها بهما إلاّ بدليل منفصل.

وإن كانت سلبيّة [٣] فهي غير ثابتة ولا يلزم من الاتصاف بها قيام عرض بعرض.

سلّمنا، لكن قيام العرض بمثله جائز، فإنّ السرعة والبطء كيفيّتان قائمتان بالحركة، والتزامه أقرب من التزام هذا المحال.

وللأوائل [٤] طريق آخر، وهو أنّ الأجناس والفصول التي بها تتقوّم الأنواع

١ـ انتهى كلامه، زيد في علو مقامه، نقد المحصل: ٨٩ ـ ٩٠.

٢ـ من هنا تنفرد نسخة ق وج إلى صفحة ٩٤ قوله (والحق لنا وجوه)، فهذه الصفحات غير موجودة في نسخة: م.

٣ـ أي وإن كانت الصفات المشتركة سلبيّة، وهي عِدل قول المصنف: «فإنّ الصفات المشتركة إن كانت ثبوتية».

٤ـ مراد المصنف من «الأوائل» في هذا الكتاب هو الحكماء والفلاسفة، فليكن في ذكرك.

البسيطة في الخارج موجودات في الذهن لا في العين.

اعترضه أفضل المتأخّـرين فقال: الذهني إن طابق الخارج عـاد كلام مثبتي الحال، وإلاّ كان جهلاً.

أجاب أفضـل المحقّقين: بأنّ الأجناس والفصـول ليست بتصديقـات، بل هي تصوّرات مفردة، ولا يجب فيما لا يشتمل على الحكم بمطابقة الخارج أن يكون مطابقـاً له وإلاّ كان جهلاً مـركّباً، فإنّ الجهل المركّـب حكم على الخارج بخلاف الواقع. وفي التصوّر المفرد لا تعتبر المطابقـة ولا عدمها، بل [تعتبر] فيما له أجناس وفصول أن تكـون فيها حيثيـات يمكن للعقول تعقـل الأجناس والفصـول منها، ولذلك يسلبـان عن واجب الوجـود، لامتناع أن تكون فيه حيثيتـان. وليس معنى الاشتراك إلاّ أنّ المعقول مـن أحد المشتركين هو المعقـول من الآخـر فيما يشتركان فيـه، لا أن يكون شيء واحـد في الخارج موجـوداً في شيئين معاً، أو نصف منـه في أحدهما ونصفه في الآخر، أو خارجاً عنهما وهما متّصفان به [١].

وفيه نظر، فإنّ أفضل المتأخّرين، لم يقل إنّ الأجناس والفصول تصديقات، بل الحكـم بأنّ لهذه الماهيَّة جنسـاً وفصلاً تصـديق، فإن كـان مطابقـاً لزم وجـود الجنس والفصل في الخارج، وإلاّ كـان جهلاً بمعنى أنّ الـذهن حكم على مـاهية بأنّ لها في نفس الأمـر جنساً وفصلاً ولم يكن في الخارج شيء منهما. واعترافـه بأنّ لتلك الماهيـة حيثيتين هو المقصـود من المطابقـة في الخارج. وتحقيق هـذا البحث ليس هذا موضعه.

تذنيب: قال مثبتوا الحال: ثبـوت الحال للشيء قد يكون معلّلاً بمـوجودٍ قائم بالشيء، كالعالميّة المعلّلة بالعلم وهو الحال المعلّل، وكالمتحركيّة فإنّها حالة معلّلة بالحركة. وقد لا يكون كسـوادية السواد وهو الحال غير المعلّل. واتّفقوا على

١ـ انظر كلامهما في نقد المحصل: ٩٠ـ ٩١.

أنّ الذوات بأسرها متساوية، ومختلفة بهذه الأحوال. واختلفوا في أمر الوجود، فالقائلون بالأحوال من الأشاعرة ذهبوا إلى أنّه نفس الذات. وقالت المعتزلة: إنّه زائد عليها. والقول بتساوي الذوات باطل سواء قلنا الوجود نفس الذات أو زائد عليها لأنّ الأشياء المتساوية تشترك في اللوازم، فيصح انقلاب القديم محدثاً والجوهر عرضاً، وبالعكس، وهو باطل بالضرورة. ولأنَّ اختصاص الذات المعينة بالصفة المخصوصة إن لم يكن لأمرٍ، يُرجَّح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح[1]، وإن كان لأمر نقلنا الكلام إليه ولزم التسلسل. أمّا إذا جعلنا ما به الاشتراك صفة وما به الامتياز ذاتاً، اندفعت هذه المحاذير، لجواز اشتراك الأشياء المختلفة في لازم واحدٍ، ولا يجوز اختلاف المتساويات في اللوازم.

اعترض أفضل المحقّقين:

أوّلاً: بأنّ الحيوانية المشتركة بين الإنسان والفرس، يرد عليها ما قلت من صحّة انقلاب الإنسان فرساً وبالعكس.

وثانياً: بأنّه لازم على الأجناس والفصول، بل في الأشخاص التي تحت نوعٍ واحد، فإنّك إن جعلت الفصول والمشخّصات ذواتاً والحيوان والإنسان لوازم، لَم تكن الحيوانية والإنسانية جزءاً للماهيّة ولا نفسها، فإنّ اللوازم إنّما تلزم بعد تقوّم الملزومات[2].

وفيه نظر؛ فإن الحيوانية لازمة والفصول ملزومة، فلا يلزم إمكان الانقلاب. ولهذا قالوا: «إنّ الفصول علل الطبيعة الجنسيّة» والحيوان إذا جعلناه لازماً للناطق لم يناف كونه جزءاً من الإنسان، وأشخاص النوع الواحد تختلف بعوارض مستندة إلى أسبابها.

١ـ و هو محال.

٢ـ نقد المحصل: ٩١ـ ٩٢.

المقصد الثاني

في التقسيم
بالنسبة إلى الوجوب والإمكان والامتناع[1]

إعلم: أنّ الضرورة قاضية بأنّ كلّ معلوم فإمّا أن يكون واجب الوجود لذاته، أو ممكن الوجود لذاته، أو ممتنع الوجود لذاته. فهنا فصول:

الفصل الأوّل:

في أنّ تصوّر هذه الأشياء ضروري[2]

ذهب من لا تحقيق له إلى أنّ هذه الأشياء قد تعرّف.

ونحن نقول: لا يمكننا تعريف كلّ واحدٍ من هذه الأُمور الثلاثة، إلاّ بما

١ـ وهذه الثلاثة تسمى في مباحث المنطق بـ«مواد القضايا»، وهي كيفيات للنسب الحُكمية وثبوت الشيء للشيء، والمهم في المباحث الفلسفية هو الوجوب والامكان، لأنّها تبحث عن أحوال الوجود وأمّا الكلام في الامتناع والمتصف به فهو استطرادي.

٢ـ راجع في هذا الفصل، الفصل الخامس من المقالة الأُولى من إلهٰيات الشفاء؛ التحصيل: ٢٩١؛ المباحث المشرقية ١: ١١٣؛ المواقف: ٦٨؛ الأسفار ١: ٨٣؛ كشف المراد للمصنف: ٢٥ـ٢٦.

يشتمل على الدور، فإنّا إنّما نعرّف كلّ واحد من هذه بسلب الآخرين عنه. فنقول: «الممكن: هو الذي لا يجب وجوده ولا يمتنع»، أو «الذي ليس بضروري في طرفي وجوده وعدمه» ثمّ نقول: «الواجب: هو الذي لا يمكن عدمه»، أو «الذي يستحيل عدمه»، و «الضروري: هو الذي لا يمكن عدمه [١]، أو لا يمكن وجوده» [٢]. و «الممتنع: هو الذي لا يمكن وجوده».

فقد ظهر لك لزوم الدور في هذه التعريفات. فان قُبلت هذه التعريفات على سبيل التعريف اللفظي أمكن، ولكن لا يكون تعريفاً حقيقياً.

واعلم أنّ هذه الأُمور الثلاثة متفاوتة عند العقل، فإنّ كلّ ما هو أقرب إلى طبيعة الوجود كان أعرف عند العقل، وما كان أقرب إلى طبيعة العدم كان أبعد، ولمّا كان الوجوب هو تأكّد الوجود، كان أقرب إليه، وكان أعرف عند العقل. ولمّا كان الامتناع أبعد، كان الإمكان متوسطاً بينهما.

فإذا أُريد التعريف اللفظي فليؤخذ الوجوب بيّنا [٣]، ثمّ يُعرّف الإمكان بسلب الضرورة عن الطرفين، والامتناع بإثبات الضرورة على السلب.

١ـ إذا كان ضروري الوجود.

٢ـ إذا كان ضروري العدم.

٣ـ حاصله أن يعرّف الإمكان والامتناع بالوجوب، لأنّه أعرف عند العقل، ولأنّه أقرب إلى الوجود، دون أن يعرّف الوجوب بهما.

الفصل الثاني:

في مباحث الوجوب

البحث الأوّل: في تفصيله [1]

الـوجوب قـد يكون بـالذات وقـد يكون بـالغير، فالأوّل: مـا يقتضي ذات الموصوف بـه وجوب وجودهـا لماهيّتها، لا بـاعتبار أمر آخـر وهو واجب الـوجود لذاته. والثـاني: ما لا يقتضي ماهيّته الـوجود، وإنّما يستفيد الوجـود من غيره حال فرض وجود السبب، كالممكنات حال وجود عللها وأسبابها.

فللواجب الأوّل أمران: أحـدهما: كونه مستحقّاً للوجـود من ذاته. والثاني: عـدم تـوقّفه في وجـوده على الغير. وهـذا الاعتبـار الثاني كـالمعلـول لـلأوّل؛ فإنّ الواجب لمّا استحقّ الوجود لـذاته استغنى عن غيره، فإنّ الحاجة إلى الغير إنّما هي بسبب الإمكان.

١ـ أُنظر المباحث المشرقية ١: ٢٠٧.

البحث الثاني: أنّ الوجوب ثبوتي أو لا؟

قد بيّنا أنّ للواجب اعتبارين: أحدهما: عدم توقّفه على الغير. والثاني: استحقاقه للوجود من ذاته. فإن جعلنا الوجوب هو الأوّل كان عدمياً قطعاً، ويكون وصفاً اعتبارياً ذهنياً لا تحقّق له في الخارج. وإن جعلناه عبارة عن الثاني فهل هو ثبوتي أم لا؟

اضطرب قول أفضل المتأخّرين فيه فتارة جعله ثبوتياً وتارة جعله عدمّياً،[١] وهو الحق[٢]. لنا وجوه[٣]:

الوجه الأوّل: لو كان الوجوب ثبوتيّاً في الخارج لزم التسلسل، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطيّة: أنّ كلّ موجود في الخارج، فإنّه مساوٍ لسائر الموجودات في الوجود وممتاز عنها بخصوصيته[٤]، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فيكون

١ـ أُنظر المباحث المشرقية ١: ٢٠٨ـ٢١١، وقال في آخر البحث: «هذه كلمات مشكلة نسأل الله تعالى التوفيق لتحقيق الحق فيها» ثم انظر شرحه على الإشارات، النمط الرابع في الوجود وعلله، في ذكر الدلالة على التوحيد، حيث أطنب الكلام في الاحتجاج على كونه سلبياً مطلقاً. وذهب إليه أيضاً في معالم أُصول الدين: ٣١.

٢ـ وهو مختار المحقّق نصير الدين الطوسي أيضاً، راجع تجريد الاعتقاد مع شرح المصنف عليه: ٤٩ ولكن ليس مراده العدم المطلق، بل عدم وجوده في الأعيان، وأنّه موجود باعتبار العقل، كما صرّح بذلك في شرحه على الإشارات بقوله: «والحق أنّ الوجوب والإمكان والامتناع أوصاف اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد» شرحي الإشارات ١: ٢٠٦ـ ٢٠٧ «النمط الرابع في الوجود». وانظر نقد المحصل: ٩٤؛ المواقف: ٦٨ـ ٦٩.

٣ـ انظر مناقشة الوجوه في حكمة العين: ١٣٧ وما بعدها، وقد اختار أنّ الوجوب ثبوتي واستدل بوجوه.

٤ـ ق: «بخصوصية» والأصح ما في المتن من نسخة م، ومراده ماهية الوجود.

وجوده زائداً على ماهيته، فاتّصاف ماهيّته بذلك الوجود إمّا أن يكون واجباً، أو ممكناً، فإن كان الأوّل نقلنا الكلام إلى ذلك الواجب ولزم التسلسل، وإن كان الثاني لزم خروج الواجب عن كونه واجباً، فيكون ممكناً، هذا خلف.

لا يقال: لا يلزم من إمكان الوجوب إمكان الواجب.

لأنّا نقول: إمكان الوجوب يستلزم إمكان عدمه عن الواجب، وإذا انتفى الوجوب عن الواجب تعالى بقي إمّا ممكناً أو ممتنعاً وهما محالان.

الوجه الثاني: الوجوب متقدّم على الوجود، لأنّه عبارة عن استحقاق الوجود، واستحقاق الوجود متقدّم على نفس الوجود، فلو كان الوجوب وصفاً ثبوتياً، لزم أن يكون ثبوت الصفة للماهيّة سابقاً على ثبوت نفس الماهيّة وهو محال.

الوجه الثالث: لو كان الوجوب ثبوتياً لكان إمّا نفس الماهية، أو جزءها، أو خارجاً عنها والكلّ باطل، أمّا الأوّل والثاني، فلأنّ الوجوب عبارة عن استحقاق الماهية للوجود ومفهوم هذا المعنى «نسبة الماهية إلى الوجود»، والنسبة بين الشيئين متأخرة عنهما، فيكون هذا المعنى متأخّراً بالاعتبار عن الماهية، فلا يكون نفسها ولا جزءاً منها. والثالث باطل، لأنّ الخارج عن الماهيّة إذا كان صفة لها كان محتاجاً إليها، فيكون الوجوب بالذات، ممكناً بالذات، واجباً بوجوب سببه [1]، فللماهيّة وجوب آخر قبل هذا الوجوب و يلزم التسلسل. ولأنّ اقتضاء الماهية للوجود، لو كان وصفاً ثبوتياً، لكان اقتضاء الماهية لذلك الوصف أيضاً زائداً عليه ولزم التسلسل.

الوجه الرابع: الوجوب نسبة بين الماهية والوجود. وسيأتي بيان أنّ النسب عدمية.

١ـ ج: «لوجوب سبقه».

احتج المخالف بوجوه:

الأوّل: استحقـاق الوجـود، نقيض لا استحقـاق الـوجود، ولا استحقـاق الوجود أمر عـدمي فيكون استحقاق الوجود ثبوتياً. والمقدمـة الأُولى ظاهرة. وأمّا الثانيـة؛ فلأنّ لا استحقاق الوجـود يصدق على الممتنع وهـو واجب العدم، وعلى الممكن وهـو جـائز العـدم؛ فـإذن لا استحقاق الـوجـود صـادق على المعـدوم، والصادق على المعدوم يمتنع أن يكون ثبوتياً، لاستحالة اتّصاف المعدوم بالوصف الثبوتي، فإذن لا استحقاق الوجود وصف عدمي، فيكون الاستحقاق وصفاً ثبوتياً، ضرورة اختلاف النقيضين بالسلب والإيجاب.

الثاني: استحقاق الوجود عبارة عن نسبة خـاصة للماهية إلى الوجود، وتلك النسبة ليس [١] تحققها بحسـب فرض العقل، فـإنّ الشيء في نفسه واجب سـواء اعتبره العقل أو لا؛ ولو جاز أن لا يكون [٢] اقتضاء الوجود وصفاً ثبوتياً ـ مع أنّه في نفسـه نسبـة محققـة محصّلـة ــ لجاز أن يقـال: نسبـة الجسم إلى الجهـة والحيّـز بالحصول فيه، ليست أمراً ثبوتياً، بل أمراً عدمياً.

الثالث: الشيء ما لم يجب لم يوجد، فالوجوب سابق على الوجود، فإنّه لابدّ من تقدّم جهة الاستحقاق على حصـول المستحق، وجهة الاستحقاق في الواجب هو كونه مستحقاً للوجود من ذاته، ووجود الشيء سابق على أوصافه السلبية، فإنّ الصفات السلبية لا تعيّـن ولا تخصص [٣] لها في أنفسها، بل تعيّنها وتخصّصها [٤] تبع لتخصص محالها [٥] الموجودة الموصـوفة بها؛ فحينئـذٍ وجود الشيء سـابق على

١ـ م: «تلك الماهية» و «ليس» محذوف والصواب ما في المتن، كما في نسخة ق والمباحث المشرقية.

٢ـ ق: «لا يكون» م: «أن يكون» وما في المتن مطابق لعبارة الرازي في المباحث المشرقية.

٣ و ٤ و ٥ـ م: «تحصص»، «تحصصها»، «لتحصص ملكاتها»، وفي ق: «لتخصيص مكانها».

سلب غيره عنه، وإذا كانت السلوب بأسرها متأخرة عن وجود الشيء، وكان الوجوب متقدماً عليه لم يكن سلبياً، وإلاّ لكان متقدّماً متأخراً، هذا خلف.

الرابع: الوجوب تأكد الوجود، والشيء لا يتأكّد بنقيضه، فيكون الوجوب ثبوتياً.

الخامس: الوجوب نقيض الامتناع، والامتناع عدمي ـ وإلاّ لكان الموصوف به ثابتاً ـ فيكون الوجوب ثبوتياً [١].

والجواب عن الأوّل: أنّ استحقاق الوجود أمر اعتباري حكمه في الثبوت والانتفاء واحد، وإذا كان أمراً اعتبارياً لم يكن وجوديّاً ولا يلزم أن يكون نقيضه ثبوتياً، كما أنّ الامتناع أمر اعتباري، ونقيضه قد يصدق على المعدوم.

ولأنّ قولكم اللااستحقاق محمول على الممتنع والممكن، وهما معدومان مغالطة؛ لأنّ الممتنع إن كان له في نفسه تخصص [٢] أمكن وصفه بالامتناع والوصف الثبوتي، وإن لم يكن له في نفسه تخصص [٣] بحيث يستعدّ للموضوعية [٤]، ولا الامتناع أمراً معقولاً بحيث يستعدّ للمحمولية، لم يكن الحكم بالامتناع على الممتنع، إلاّ من حيث إنّ الذهن يستحضر ماهية ثم يحكم عليها بامتناع حصول الوجود الخارجي لها، فالمحكوم عليه بهذا الحكم هو تلك الماهية المحصّلة في الذهن، والحكم هو امتناع حصول الوجود الخارجي لها، وحينئذٍ يكون المحكوم عليه بالامتناع أمراً ثبوتياً في الذهن [٥].

١ـ أُنظر الوجوه في «المباحث المشرقية» ١: ٢٠٨؛ المواقف: ٦٩ ـ ٧٠.

٢ و ٣ـ ق: «تخصيص».

٤ـ ق: «الموضوعية»، وفي عبارات الرازي «للموضوعية» وهو الصواب.

٥ـ راجع المباحث المشرقية ١: ٢٠٨.

قال أفضل المحقّقين [١]: «إذا كان الوجوب سلبيّاً لم يلزم منه أن يكون نقيضاً للوجود، لأنّ السلبي هو «سلب شيء عن شيء» وسلب شيء عن الوجود لا يكون [٢] حمل العدم عليه. وأيضاً إن كان الوجوب واللاوجوب نقيضين يعني يقتسمان [٣] جميع الاحتمالات، والوجود والعدم كذلك، وكان المعدوم [٤] محمولاً على اللاوجوب، فلا يلزم أن يكون الوجود محمولاً على الوجوب حملاً كليّاً، لأنّه من الجائز أن يكون بعض ما هو وجوب عدمياً، فإنّ الممكن العام والممتنع نقيضان بالوجه المذكور، والممتنع عدميّ، فلا يجب أن يكون كلّ ما هو ممكن بالإمكان العام وجودياً، بل بعضه وجودي وبعضه عدمي» [٥].

وفيه نظر؛ فإنّ الوجود والعدم متناقضان وإذا صدق أحدهما على شيء استحال صدق الآخر عليه، فيصدق على نقيضه. والنقض بالممكن العام والممتنع، فيه مغالطة، فإنّ المدّعى «أنّ الوصف إذا كان ثبوتياً كان نقيضه عدمياً» لا ما صدق عليه الوصف من الماهيات الموضوعة لذلك الوصف.

وعن الثاني: أنّ الصفات اللازمة للماهية، والأحكام الثابتة لها، لا تتوقف على وجود تلك الماهية في الذهن أو في الخارج، بل هي مستندة إليها سواء فرضها فارض أو لا، فإنّ الممتنع ممتنع في نفسه، بمعنى أنّه متى عقل الذهن ماهية الممتنع بجميع لوازمها، عقل لها الوصف بالامتناع، لا بمعنى كون الامتناع ثابتاً في الخارج، ولا بمعنى كونه ثابتاً في الذهن غير مطابق للخارج بحيث يكون جهلاً، بل بمعنى أنّه وصف لازم لها. وكما لا يلزم من اقتضاء ماهية الممتنع

١ـ م: «وقال» وهو المحقّق الطوسي، كما ذكرنا في المقدمة.

٢ـ كذا في النسخ المخطوطة.

٣ـ ج: «يقسمان»

٤ـ وفي المصدر: العدم.

٥ـ نقد المحصل: ٩٥.

وصـف الامتنـاع، كـون الامتنـاع أو الممتنـع ثبـوتيـاً في الخارج، كـذا البحـث في الوجوب.

وعن الثالث: أنّ الوجوب مـن حيث إنّه سابق على الأوصـاف الثبوتية، لا يكون ثابتاً.

وعن الرابع: أنّ الوجـوب تأكّـد النسبة، سـواء كانت النسبـة للوجـود أو العدم، فإنّه يـدلّ على وثاقة الربط بأيّ محمـول كان، وكما يؤكّد الوجود كـذا يؤكّد العدم.

وعن الخامس: ما تقدّم، والنقض بالإمكان [١].

البحث الثالث: في تقسيم الواجب [٢]

الواجـب إمّا أن يكون واجبـاً لذاته، وهـو الله تعالى لا غير. وإمّـا أن يكون واجباً لغيره، وهو كلّ ممكن اتّصف [٣] بالوجود.

وأمّا الواجب لذاته، فوجوبه قد بيّنا أنّه أمر اعتباري [٤].

ومن ذهب إلى ثبوتـه في الخارج، منع من كونه خارجـاً عن الذات، لأنّه إن استقل بذاتـه امتنع أن يكون وصفاً لغيره، لعدم استقـلال الوصف بذاتـه، فإنّه لا يعقل إلاّ تابعاً للموصوف. وإن لم يستقل كان ممكناً لأنّه لو فرض ارتفاع الموصوف

١ـ أُنظر الأسفار الأربعة لصدر المتألّهين ١:١٣٩ـ ١٤٠.

٢ـ أُنظر البحث في المقالة الثانية من إلهيات النجاة:٢٢٥؛ المباحث المشرقية ١: ٢١٤.

٣ـ ق: بإضافة«له» قبل «اتصف».

٤ـ كما ذهـب إليه الطوسي في شرح الإشـارات وتجريد الاعتقاد. وقـد مرّ : أنّـه أمر موجـود في الأعيان بوجود موضوعه.

ارتفع. وكلّ ما كان قوامه متوقّفاً على غيره، فإنّه لما هو هو مع قطع النظر عن غيره يكون ممكناً، وكلّ ممكن يصحّ عدمه، فلو امتنع عدمه، لم يكن ذلك الامتناع لنفس مفهومه، بل لامتناع سببه الذي هو الذات، فهو متردّد بين صحّة العدم وامتناعه، لكنّ صحّة عدمه يستلزم صحّة عدم الواجب، هذا خلف. وامتناع عدمه يستلزم وجوب الذات، فإنّ وجوب المعلول تابع لوجوب العلّة، فيكون للماهية وجوب مثل [1] هذا الوجوب ويتسلسل. ولو جاز لقلنا: الذات إن اقتضت لماهي هي وجوباً، لم يكن بين الذات وبين ذلك الوجوب وجوب آخر، وإن لم تقتض لزم نفي الوجوب عن الذات بالكلّية، فيثبت انّ الوجوب بالذات يمتنع أن يكون خارجاً عن الماهيّة. ولا يمكن أن يكون جزءاً من الماهية، وإلاّ لزم تركيب الواجب لذاته هذا خلف. فوجب أن يكون نفس الماهية.

والتحقيق يقتضي نفي النزاع هنا. فإنّ من جعل الوجوب أمراً اعتبارياً، سلّم أنّه ليس أمراً خارجاً عن الذات ولا جزءاً منها. ومن جعله نفس الذات، إن قصد أنّ مفهوم النسبة، وهي «كيفية الرابطة بين الوجود والماهية» نفس الذات لم يصب. وإن قصد أنّه ليس شيئاً زائداً على الذات في الخارج، فهو مسلّم.

أمّا الوجوب بالغير، فإنّه معلول لذلك الغير، فصحّ [2] أن يكون خارجاً عن الماهية.

لا يقال: وجوب الوجود وصف للوجود [3]، والوصف منفصل عن الموصوف، فلا يمكن جعله نفسه، ولأنّ الواجب لذاته يساوي سائر الموجودات

١ـ م: «قبل» وهو الصواب.

٢ـ ق: «يصحّ» وما أثبتناه في م وج.

٣ـ ق: «للموجود».

في الوجود ويخالفها في الـوجوب، وما به الاشتراك غير ما به الامتيـاز، فالوجود غير الوجوب.

ولأنّا ندرك تفرقة بين قولنا: موجـود واجب وبين قولنا: موجود موجود، ولو كان الوجود هو الـوجوب لم يبق بينهما فرق، فيثبت [١] أنّ الوجود مغاير للوجوب. فإن لم يكن بينهما تـلازم أمكن انفكاك أحدهما عـن الآخر، فيجوز تحقّق الـوجوب من دون الـوجـود، فيخرج الـواجب عـن كونـه واجبـاً، هذا خلـف. ويجوز تحقّق الوجوب من دون الوجود، فتوجد الصفة من دون الموصوف، هذا خلف.

وإن تلازمـا، فإمّا من الطرفين وهـو دور، أو يكون [٢] الوجود ملزوماً، فكلّ موجود واجب، هـذا خلف. ويلزم أيضاً افتقار الوجوب لصيرورتـه معلولاً، فيلزم افتقار الواجب والتسلسل، لأنّ المعلول واجب لعلّتـه، فقبل هذا الوجوب وجوب آخـر. أو يكون الـوجـود لازماً وهـو محال وإلاّ جـاء الدور؛ لأنّ الـوجـوب نعت للوجود، فلو كان الوجود تابعاً لزم كون الـوجود تابعاً متبوعاً. أو يكونا معلولي علّة واحدة، لأنّ تلك العلّـة إن كانت موصوفـة بهما، كان ما ليس بمـوجود ولا واجب علّـة للـوجـوب والـوجـود، فـالمعدوم الممكـن علّـة للمـوجـود الـواجب، هـذا خلف.ويلزم [٣] كون الوجوب معلولاً. وإن كانت صفة لهما عاد الإشكال في كيفية ذلك اللزوم. أو لا موصوفة ولا صفة، فيكون الموجود الواجب لذاته مفتقراً إلى علّة منفصلة، هذا خلف.

لأنّا نقول: الشيء إذا أُخـذ بشرط وجوده صار ممتنع العدم، وما كـان مانعاً للعدم كان مانعاً لإمكان العدم والوجـود، فإذن الوجود من حيث هو وجود يمنع

١ـ ج: «فثبت».

٢ـ ج: «الكون».

٣ـ م: «فيلزم».

الإمكان، وما كان مـانعاً من الإمكان لزمه الاستغناء عـن المقتضي، فالوجود بشرط التجرّد عن الماهية أولى بالمنع من الإمكان، لأنّ الشيء الذي له اعتبار الإمكان إذا أُخـذ مع الوجـود دخل في الـوجوب، فـالذي لا اعتبـار له إلاّ الـوجود هـو أولى بالوجوب.

والتغاير بين الوجود والوجوب اعتباريّ، لما بيّنا من كون الوجوب والإمكان والامتنـاع أُمـوراً معقـولة، تحصـل في العقل مـن اسناد المتصـوّرات إلى الـوجـود الخارجي، وهي في أنفسهـا معلولات للعقل بشرط الإسناد المذكـور، وليست أُموراً متحقّقة في الخارج بحيـث يرد عليها التقسيـم بأنّها إمّا علـل للأُمور التـي يستند إليها أو معلـولات لها، كما أنّ تصوّر زيد وإن كـان معلولاً لمن يتصـوّره ، لا يكون علّة لزيـد ولا معلولاً له. وكون الشيء واجباً في الخارج، هو كـونه بحيث إذا عقله عاقـل مسنداً إلى الـوجود الخارجي لـزم في عقله معقـول هو الـوجوب. ولما كـان الوجـود مقولاً بـالتشكيك لم يجب تسـاوي مقتضياتـه، فانّ المعـاني المشتركة على سبيل التشكيك لا يقتضي استلزام بعضها لشيء استلزام غير ذلك البعض لذلك الشيء، فإنّ نور الشمس يستلزم زوال العشي وسائر الأنوار لا تقتضيه، لكون النور مشتركاً بين نورها وسائر الأنوار بالتشكيك.

وفيه نظر؛ فإنّ المشكك يوجد فيـه اشتراك معنويّ، وإذا اقتضى لذاته شيئاً وجب وجود ذلـك الاقتضاء في جميع موارده. أمّـا إذا اقتضى لا لذاتـه، بل لأجل انضمام مـا حَصَلَ فيـه من الاختـلاف، لم يجب عموم الاقتضـاء، وزوال العشي لا يستند إلى النـور المطلق، بل إلى النـور المستند إلى الشمـس خاصّـة إمّا لشـدّته أو لمعنى مختص به، حصل باعتباره مخالفته لسائر الأنوار [1].

والتحقيق في ذلك كلّه، ما قلناه أوّلاً من كون الوجوب اعتبارياً.

١ـ أُنظر المباحث المشرقية ١: ٢١٤ـ٢١٦؛ نقد المحصل: ٩٣ وما بعدها.

البحث الرابع: في خواص الواجب لذاته وهي عشرة[١]

الأُولى: لا يمكن أن يكون الشيء الـواحد واجباً لذاتـه ولغيره معاً، لأنّ كلّ ما بالغير فإنّه يـرتفع بارتفاع ذلك الغير، وما بالذات لا يـرتفع بارتفاع الغير، فلو كان الواحد واجباً لذاته ولغيره معـاً، لزم ارتفاعه عند ارتفاع ذلك الغير[٢] بالنظر إلى كونه واجباً بغيره، وعـدم ارتفاعه عند ارتفاع ذلك الغير بالنظـر إلى كونه واجباً لذاته، فيجتمع فيه النقيضان.

ولأنّ الواجب بذاته مستغنٍ عن الغير، إذ معنى الوجوب «استحقاق الوجود لـذاتـه، أو عدم تـوقّفـه على الغير»[٣]، والـواجـب بغيره مفتقـر إلى ذلـك الغير، لاستحالة وجود المعلول بدون علّتـه، والجمع بين الحاجة في الوجود والاستغناء فيه محال، وهذا حكم غني عن البرهان[٤].

الثانية: الواجب لذاته بسيط، لا يتركّب عن غيره، و إلاّ لكان ممكناً، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: أنّ كلّ مـركب مفتقر إلى أجزائه، والأجزاء مغايـرة له، فيكون مفتقـراً إلى غيره، و كـلّ مفتقــر ممكن، وأمّــا بطـلان التــالي، فـلامتنــاع اجتماع النقيضين.

١ـ راجع الفصـل السادس من المقالة الأُولى مـن إلٰهيات الشفاء وشرحي الاشارات، النمـط الرابع في الوجود: ٢٠٩؛ المحصل ونقده للطوسي: ٩٦؛ تجريد الاعتقاد مع شرح المصنف «رحمه الله» عليه: ٦١ـ٦٢؛ المواقف: ٧٠. وهذا البحث قسم من مباحث الإلهيات بالمعنى الأخص.

٢ـ عبارة «وما بالذات» إلى «ذلك الغير» ساقطة سهواً في نسخة: ق.

٣ـ الترديـد بـ «أو» إشــارة إلى اختلاف الاعتبار في معنى الواجــب، كما مرّ في البحث الأوّل مـن هذا الفصل.

٤ـ راجع: النجاة، قسم الإلهيات: ٢٢٥.

لا يقال: يجوز أن يكون كل [١] جزءٍ من الواجب واجباً، فيستغني في أجزائه عن الغير، وعند وجود الأجزاء يجب حصـول المركّب، فلا يكون مفتقراً إلى الغير لا في ماهيته ولا في أجزائه [٢].

لأنّا نقـول: التركيب يستـدعي الإمكان، فإنّ كـلّ مركب ممكـن بالضرورة، لافتقاره إلى أجـزائه المغايرة له، فـلا يكون المركب واجبـاً وقد فرضناه واجبـاً، هذا خلف.

الثالثة: الـواجب لـذاتـه لا يتركّب عنـه غيره، لأنّ التركيب إمّـا معنـوي أو خارجيّ، والقسمان باطلان.

أمّا الأوّل، فلأنّه إنّما يحصل من الجنس والفصل، وواجب الوجود يستحيل أن يكون جنساً، وإلاّ لافتقر إلى الفصول. ويستحيـل أن يكون فصلاً، لأنّه صورة للجنس، والصورة مفتقرة إلى المادة نوعاً مـا من الافتقار، وواجب الوجود لا يفتقر إلى الغير.

وأمّا الثاني، فلأنّه [٣] لابدّ فيه من انفعال ما، كما في الممتزجات [٤]، وهو ممتنع في حق واجب الوجود.

الرابعة: الواجب لذاته لا يكون وجوده زائداً عليه، وإلاّ لزم أن يكون ممكناً، لافتقار وجوده إلى ماهيته. وسيأتي البحث في ذلك إن شاء الله تعالى .

الخامسة: الواجب لذاته لا يكون وجوبه زائداً عليه، وقد تقدّم [٥].

١ـ ق: «كل» حذف سهواً.

٢ـ راجع شرح الإشارات ، النمط الرابع في الوجود: ٥٥، ثم كشف المراد: ٦١، في خواص الواجب.

٣ـ م: «فانه».

٤ـ م: «ممزجات».

٥ـ في البحث الثاني (أن الوجود ثبوتي أو لا) ص٩٤.

السادسة [1]: الواجب لذاته لا يكون مشتركاً بين اثنين، و إلاّ لزم تركّب كل واحد منهما، لاشتراكهما في الوجوب الذاتي، فيجب امتياز كلّ منهما عن صاحبه بأمر مغاير لما وقع به الاشتراك، فيكون كلّ واحد منهما مشتملاً على ما به الاشتراك وما به الامتياز، فيكون مركّباً، فيكون ممكناً، ولأنّ الجزئين [2] إن لم يكن بينهما تلازم، أمكن انفكاك كلّ واحد منهما عن صاحبه، فيكون اجتماعهما معلول علّة منفصلة، هذا خلف. و إن كان بينهما ملازمة، فإن استلزمت الهوية الوجوب، كان الوجوب معلولاً، هذا خلف، و إن كان بالعكس [3] لزم المطلوب، إذ يكون كلّ واجب [4] هو هو ، فما [5] ليس هو لم يكن واجباً.

اعترض [6]: بأنّ الوجوب ليس وصفاً ثبوتياً و إلاّ لزم التسلسل، وكذا التعين [7].

ولأنّ الواجب يشارك الممكن في الوجود، ويخالفه في الوجوب ويعود التقسيم [8].

ولأنّ الاشتراك هنا لفظي لا معنوي.

١ـ هذا البحث في تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود، راجع كتب ابن سينا، منها النجاة، قسم الإلهيات: ٢٣٠ـ٢٣٤.

٢ـ ق: «الجزئي» وهو خطأ.

٣ـ أي كان الوجوب مستلزماً لتلك الهوية.

٤ـ ق: «واحد» والصواب ما في المتن من نسخة: م.

٥ـ م: «فبما» والصواب ما في المتن من نسخة: ق.

٦ـ الاعتراض من الرازي، انظر المحصل: ٩٧.

٧ـ ق: «التعلّق» والصواب ما أثبتناه في المتن من نسخة: م. وقد مرّ البحث في «الوجوب» في البحث الثاني، ص ٩٤.

٨ـ هذا اعتراض بإيراد النقض، والجواب الحَلّي عنه جعل الاشتراك لفظياً.

ولأنّ الوجوب وصف لا جزء، ولا يلزم من الاشتراك في الأوصاف التركيب.

ولأنّ الامتياز بعارض، فلا يكون مركباً.

والجواب: البحث في مفهوم واجب الوجود، ولا يمكن أن يكون وصفاً اعتبارياً.

والاشتراك في الوجود إن كان، فهو في [1] وصف عارض، فلا يجب به التركيب.

والاشتراك هنا معنوي، لأنّ المفهوم واحد فيما يفرض اشتراكه فيه.

والوجوب إذا جعلناه وصفاً لم يلزم كون الواجب وصفاً، والبحث في الواجب. على أنّا أخذنا مفهوم الواجب، وجعلناه منظوراً فيه لا معروضه.

والامتياز إذا كان بعارض [2]، أمكن زواله، فخرج هذا الواجب عن كونه واجباً، هذا خلف.

قال أفضل المحقّقين: «كون استلزام الهوية الوجوب خلفاً، فيه نظر؛ لأنّ الخلف يكون لو كان الواجب معلول الغير، لا الوجوب. أمّا إن كانت هويته مستلزمة لوجوبه، وكان وجوبه محتاجاً إلى هويته، لم يلزم منه كون الهوية معلول الغير [3]، بل يلزم منه كون الهوية غير واجبة بانفرادها، إنّما تكون واجبة بصفة [4] تقتضيها ذاتها» [5].

وفيه نظر، لأنّ إمكان الوجوب يستلزم إمكان الواجب، فإنّ الواجب إنّما

١ـ م: «في» محذوفة.

٢ـ م: «عارض».

٣ـ وفي المصدر «معلولاً للغير».

٤ـ في المصدر «لصفة».

٥ـ نقد المحصل: ١٠٠.

هو واجب بذلك الوجوب، فإذا أمكن زواله، أمكن خروج الواجب عن كونه واجباً، فلا يكون واجباً لذاته. وكون الهوية واجبة [١] بصفة [٢] تقتضيها ذاتها، يستلزم الدور ، لأنّ وجوب الصفة تابع لوجوب الموصوف، فلا [٣] يمكن أن يكون متبوعاً.

ثمّ أجاب عن المعارضة بكون الواجب مساوياً للممكن في الوجود، بأنّ اشتراكهما في الوجود ليس بالتواطؤ.

وفيه نظر؛ فإنّ قصد المشكك وجود أمرين في واجب الوجود، فيلزم التركيب.

وإنّما الجواب الحق، ما بيّناه، من أنّ الاشتراك في الصفات لا يلزم منه التركيب.

ثمّ قال [٤]: «والواجب أن نقول [٥]: «الواجب لذاته يستحيل أن يكون محمولاً على اثنين، لأنّه [٦] إمّا أن يكون ذاتياً لهما، أو عرضياً لهما، أو ذاتياً لأحدهما عرضيّاً للآخر. فإن كان ذاتياً لهما، فالخصوصيّة التي بها يمتاز كلّ واحد من الآخر لا يمكن أن يكون داخلاً في المشترك، [٧] وإلاّ فلا امتياز، فهو خارج، فيضاف [٨] إلى المعنى المشترك، فإن كان في كلّ واحد منهما، كان كلّ واحدٍ منهما ممكناً من

١ـ م: «غير واجبة».

٢ـ ق: «بصفتها».

٣ـ ق: «ولا».

٤ـ المحقّق الطوسي.

٥ـ في المصدر: «أن يقول كما قال غيره من الحكماء» .

٦ـ هذه العبارة إلى الخاصية السابعة قوله :«لذاته فيكون ممكناً» ساقطة في نسخة: م.

٧ـ في المصدر: «في المعنى المشترك».

٨ ـ في نسخة من المصدر «فينضاف» وفي نسخة أُخرى «منضاف».

حيث هو موجود ممتاز [١] عن الآخر، وإن كان في أحدهما فهو ممكن. وإن كان عرضياً لهما أو لأحدهما، فمعروضة في ذاته لا يكون واجباً».

لا يقال: الواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط.

لأنّا نقول: المعنى المشترك لا يوجد في الخارج من حيث هو مشترك من غير مخصّص [٢] يزيل اشتراكه.

لا يقال: المخصّص سلبي، وكل واحد منهما مختصّ بأنّه ليس الآخر.

لأنّا نقول: سلب الغير لا يحصل [٣] إلاّ بعد حصول الغير، وحينئذٍ يكون كلّ واحد منهما [٤] بعد حصول الغير، فيكون ممكناً» [٥].

السابعة: وقوع لفظ الواجب على الواجب لذاته والواجب لغيره بالاشتراك اللفظي، وإلاّ لزم تركيب الواجب لذاته، فيكون ممكناً، ولأنّ القدر المشترك إن كان غنياً عن الغير، لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير عارضاً للغير، هذا خلف. وإن كان مفتقراً، لم يكن تمام ماهيّة الوجوب بالذات غنيّاً عن الغير.

اعترض بإمكان التقسيم إليهما [٦]، ومورد التقسيم مشترك.

قال أفضل المحقّقين: لا يلزم من كون الوجوب مشتركاً بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير، كون الوجوب بالذات مركباً، لأنّ تعقل الوجوب بالذات لا يفتقر إلى تعقل غير الذات. أمّا الوجوب بالغير فيفتقر تعقّله إلى انضياف تعقّل

١ـ ق: «و ممتاز».

٢ـ في المصدر «تخصيص».

٣ـ في المصدر «لا يتحصّل».

٤ـ في نسخة من المصدر «هو» وفي الأخرى «هو هو» بدلاً عن «منهما».

٥ـ نقد المحصل: ١٠٠ـ١٠١.

٦ـ أي تقسيم الوجوب إلى الواجب لذاته والواجب لغيره.

الغير إلى تعقّل الوجوب.

ثمّ لو كان الوجوب الذي هو «أمر حاصل في العقل عند اسناد متصوّرٍ إلى الوجود [١] الخارجي» مركّباً لم يلزم منه تركيب المسند إليه، كما لا يلزم من كونه محتاجاً إلى موصوف به، كون الموصوف به محتاجاً إلى غيره.

وأيضاً الامتناع مشترك بين الامتناع بالذات والامتناع بالغير، ولا يلزم من تركّبه تركّب في الممتنع لذاته [٢] الذي يكون نفياً [٣] محضاً.

وقوله [٤]: «القدر المشترك إن كان غنياً عن الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير عارضاً للغير، هذا خلف».

فيه نظر؛ لأنّه لا يلزم منه الخلف، فإنّ من استغناء الجزء لا يلزم استغناء المركّب، بل إنّما يلزم من افتقار الجزء افتقار المركّب» [٥].

وفيه نظر؛ فإنّ كلّ معنى معقول كلّي إذا أُخذ مخصّصاً، استدعى تركيباً عقلياً ممّا وقع به الاشتراك وما وقع به التخصص [٦] سواء كان ذلك الكلّي جنساً أو نوعاً، فإنّ أفراد النوع مشتركة في معنى كلّي إذا أُخذ مع مشخّصات خاصة، كان المجموع مركّباً من ذلك المعنى الكلّي ومن قيد التشخّص، والوجوب هنا أُخذ مشتركاً، فيكون الوجوب بالذات مركّباً منه ومن قيد الخصوصيّة.

وقوله: «الوجوب بالذات لا يفتقر إلى تعقّل غير الذات»، لا يضرّ في

١ـ م: «الوجوب» والصواب ما في المتن من نسخة ق والمصدر.

٢ـ ق: «بذاته» وما في المتن من نسخة: م مطابقاً للمصدر.

٣ـ وفي المصدر «منفياً».

٤ـ الرازي في المحصل.

٥ـ أُنظر نقد المحصل: ١٠١ ـ ١٠٢.

٦ـ ق و م: «التخصيص».

الدليل، فإنّ الذات مغايرة للـوجوب، والتركيب لم يلزم من الافتقار إلى تعقّل غير الذات،بل من وجوب وجود مخصّص زائد على القدر المشترك.

ثمّ قولـه: «إنّه غير مفتقرٍ إلى تعقّـل غير الذات» ممنوع، بل يفتقـر إلى تعقّل نسبته[١] إلى الذات، وهو أمر مغاير لـذلك المعنى الكلّـي، كما أنّ الوجوب بالغير يفتقر إلى انضياف تعقّل الغير إلى تعقّل الوجوب.

قوله: «تركيب[٢] الوجوب لا يلزم منه تركيب المسند إليه».

قلنا: نسلّم[٣]، بل يلزم منه إمكانه على ما تقدّم[٤].

قوله: «كما لا يلزم من كونه محتاجاً إلى موصوف به، كون الموصوف به محتاجاً إلى غيره».

قلنا: مسلّم أنّـه لا يلزم من افتقار الصفـة افتقار الموصوف، لكن هنـا يلزم ذلك، فإنّ الموصوف إنّما هو واجب بهذه الصفة، فإذا كانت ممكنة، كان الموصوف ممكناً. والتركيب العقلي كما هو ثابت في الواجب، كذا في الممتنع، وكونه نفياً محضاً لا ينافي التركيب العقلي.

وقوله: «لا يلزم من استغناء الجزء استغناء المركّب».

قلنا: حـق، لكنّا نحن ادعينـا أنّ المشترك إذا كان غنيّـاً، لم يكن تمام مـاهية الوجوب بالغير عارضاً للغير،[٥] وهو صحيح، فإنّ العـارض حينئذٍ لا يكون تمام الماهية، بل جزئها.

١ـ ق: «نسبة».

٢ـ ق: «تركّب».

٣ـ ق: «مسلّم».

٤ـ في الخاصة السادسة، ص ١٠٥ .

٥ـ ق: «عارضا للغير» ساقطة.

وأيضاً، فإنّ الوجوب المشترك حينئذٍ يكون جنساً فإذا افتقر الفصل إلى الغير، كان الجنس الذي هو معلوله أولى بالافتقار.

وأيضاً الواجب لغيره هو الذي يجب وجوده عند حصول ذلك الغير، فإذا كان الوجوب المشترك بين هذا الممكن وبين الواجب لذاته مستغنياً عن الغير، كان ذلك الممكن مستغنياً عن الغير، هذا خلف.

الثامنة: الواجب لذاته واجب في جميع صفاته الحقيقية، لامتناع افتقاره إلى الغير على ما يأتي بيانه [١]:

أمّا الصفات الإضافيّة [٢] فإنّها أُمور اعتباريّة متوقّفة على المضافين، وليست حاصلة في الخارج، بل في الذهن، فجاز توقّفها على الغير، ولا يثلم ذلك غناه [٣].

التاسعة: الواجب لذاته لا يمكن عدمه، وإلاّ لم يكن واجباً لذاته، إذ معناه هو الذي لا يمكن عدمه. وقيل [٤]: «لو صحّ عليه العدم، لكان وجوده متوقّفاً على عدم سبب عدمه، والمتوقّف على الغير ممكن بالذات».

قال: أفضل المحقّقين [٥]: «عدم واجب الوجود ممتنع لذاته لا لغيره [٦]،

١ـ راجع النجاة: ٢٢٨؛ نقد المحصل: ١٠٢؛ الأسفار ١: ١٢٢.

٢ـ هذا دفع إشكال مقدّر وهو النقض على الخاصة بالنسب والإضافات اللاحقة من قِبَل أفعاله المتعلقة بالممكنات كالخلق والرزق. وقد جوّز الشيخ اتصاف الواجب بالذات اتصافه بالإمكان بهذه النسب والإضافات اللاحقة. انظر إلهيات الشفاء، الفصل السابع من المقالة الثامنة. واعترض عليه صدر المتألهين في الأسفار: ١: ١٢٦ـ ١٢٨.

٣ـ كذا في ج، وفي ق و م بالعين المهملة.

٤ـ والقائل هو الرازي نقد المحصل: ١٠٣.

٥ـ نقد المحصل: ١٠٣.

٦ـ ق: «بغيره».

فالتعليل «بعدم توقف وجوده على عدم سبب عدمه» تعليل ما ثبت للشيء [١] لذاته بعلّة غير ذاته».

العاشرة: قال أفضل المتأخّرين [٢]: الواجب لذاته يجوز أن تعرض له صفات تستلزمها ذاته، فيكون الوجوب الذاتي حصة لتلك الهويّة فقط، وسائر النعوت واجبة لوجوب [٣] تلك الهوية، وتكون الوحدة حصة لتلك الهوية من حيث هي هي، وإن كانت إذا أُخذت مع الوحدة لم تبق واحدة».

قال أفضل المحقّقين: «هذا ممتنع عند الحكماء، لأنّهم يقولون «الواحد من حيث هو واحد لا يكون مصدراً لأكثر من واحد».

وقوله: «وسائر النعوت واجبة لوجوب تلك الهوية» معناه أنّ صفاته المتكثّرة ممكنة لذواتها، فالواحد لا يكون إلاّ الذات، مع أنّها مع الوحدة لا تكون أيضاً واحدة، ومع الصفات تكون كثيرة وهذا ليس ممّا ذهب إليه الحكماء ولا المتكلّمون، إلاّ الأشاعرة، كما سيجيئ شرحه.

وقوله: «الوحدة حصّة لتلك الهويّة وإذا أُخذت مع الوحدة لم تبق واحدة» يجري مجرى قول من يقول: «إذا علم الإنسان الواحد، كان ذلك الواحد مع علمه به اثنين، فإنّ الوحدة هي تعقّل العقل لعدم [٤] انقسام تلك الهويّة» [٥].

١ـ وفي بعض نسخ المصدر «ماهية الشيء» بدل «ما ثبت للشيء».

٢ـ نقد المحصل: ١٠٣.

٣ـ ق: «بوجوب».

٤ـ ق: «بعدم».

٥ـ نقد المحصل: ١٠٣.

الفصل الثالث:

في مباحث الإمكان[1]

البحث الأوّل:

الممكن له أمران: **أحدهما**: أنّه ليس لـه في ذاته اقتضاء الوجـود ولا اقتضاء العدم، وهو اعتبار مغـاير لاقتضاء العدم، فإنّ اقتضاء العـدم يُدخله في الممتنع، بخلاف عدم اقتضاء الوجود والعدم.

والثاني: احتياجـه في وجوده وعـدمه إلى الغير، وهـذا الاعتبار الثـاني معلول للأوّل.

وبينهما فرق، فإنّا إذا حكمنا على شيء بالحاجة إلى الغير طلب العقل لذلك علّة، فإن علّـل بعدم اقتضاء الوجـود والعدم قنع بذلك. وإنّما يصـحّ التعليل لو

١ـ انظر البحث في المحصل ونقـده: ١٠٤ وما بعدهـا؛ المباحث المشرقيـة ١: ٢٠٧؛ والمواقف: ٧١ـ ٧٤؛ كشف المراد: ٧٦ـ٧٧.

تغاير الاعتباران، ولأنّ عدم اقتضاء ذاته للوجود والعدم اعتبار حاله [1] من حيث هو مع قطع النظر عن وجود غيره وعدمه، وأمّا تعلّقه بالغير وتوقّفه عليه فذلك اعتبار حاله بالنسبة إلى الغير [2].

البحث الثاني: في أقسامه [3]

الإمكان بالنسبة إلى الضرورة، كالعدم بالنسبة إلى الحقيقة. ولما كانت أقسام العدمات تابعة لأقسام الملكات، كان الإمكان تابعاً للضرورة في التقسيم. ولما كانت الضرورة إمّا ذاتية أو غير ذاتية. والذاتية إمّا بالنظر إلى الوجود أو بالنظر إلى العدم، كان سلبها كذلك.

فالإمكان وضِعَ في اللغة بازاء سلب الضرورة، فإن سلب ضرورة الوجود، كان إمكاناً عاماً سلبياً، وإن سلب ضرورة العدم، كان إمكاناً عاماً إيجابياً، وإن سلب الضرورتين معاً، كان إمكاناً خاصاً. وإن سلب الضرورة الذاتية والمشروطة، كان إمكاناً أخصّ. وإن أُخِذَ ذلك باعتبار المستقبل كان إمكاناً استقبالياً.

فالإمكان العام، إن أُخِذَ بالنظر إلى الوجود، كان ممكن الوجود هو «الذي لا يمتنع وجوده» وهو يشمل أمرين: وجوب الوجود، وإمكان الوجود والعدم.

وإن أُخِذَ بالنظر إلى العدم، كان ممكن العدم هو «الذي لا يجب وجوده» وهو يشمل أمرين: وجوب العدم أعني الممتنع، وإمكان الوجود والعدم.

١ـ ق: «حالة» والصواب ما أثبتناه في المتن من نسخة: م.

٢ـ فظهر الفرق بين اعتبار الشيء من حيث هوهو واعتباره من حيث تعلّقه بالغير، ففي الأوّل اعتبار الشيء وحده وفي الثاني اعتباره مع غيره. راجع المباحث المشرقية١: ٢٠٧.

٣ـ لاحظ تفصيل الكلام في شرح الإشارات ١: ١٥١ وما بعدها؛ الأسفار ١/ ١٤٩ـ ١٥٤، الفصل السابع «في استقراء المعاني التي يستعمل فيها لفظ الإمكان».

والأشياء بحسب هذا الاعتبار قسمان: ممكن، وضروري مقابل له.

وأمّا الإمكان الخاص، فإنّه يقابل الضرورتين معاً.

والأشياء بحسبه ثلاثة: واجب، وممتنع، وممكن خاص. ويصدق عليه الإمكان باعتبارين أحدهما: دخوله تحت الأوّل. والثاني: الوضع بازائه.

واعلم: أنّ الإمكان عند الأوائل يقال بالاشتراك اللفظي على معنيين.

أحدهما: ما يقابل الامتناع، وهو الإمكان الراجع إلى الماهية، وهو عندهم صفة عقليّة يوصف بها كلّ ما عدا الواجب والممتنع من المتصوّرات [١].

والثاني: الاستعداد وهو عندهم صفة موجودة من جملة أنواع مقولة الكيف، عرضي غير باقٍ بعد وجود المستعد إلى [٢] الفعل.

البحث الثالث: في أنّ الإمكان العام سلبي [٣]

الحقّ: أنه اعتبار عقليّ، لا تحقّق له في الأعيان وإلّا لزم التسلسل، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

بيان الشرطية: أنّ كل ثابت، فإمّا واجب أو ممكن، فلو كان الإمكان ثابتاً، لكان أحدهما، فيكون له إمكان [٤] آخر، إذ نسبة وجوده إليه لا يخلو عن هاتين الكيفيتين.

ولأنّ صحّة وجود الماهية سابقة على حصوله، فتلك الصحّة لو كانت صفة ثبوتية، لكان ثبوت الصفة الثابتة للشيء سابقاً على ثبوت الشيء في نفسه.

١ـ ويسمّىٰ بـ«الامكان الذاتي».

٢ـ كذا.

٣ـ أُنظر البحث في المباحث المشرقية ١: ٢١١.

٤ـ ق: «موجود».

ولأنّه محمـول على الممكن الخاص الذي يجوز أن يكـون معدومـاً، وما يجوز حمله على العدم كان عدمياً، فالإمكان العام عدميّ.

ولأنّ المفهـوم منـه سلـب الضرورة، وسلـب الضرورة داخـل تحت مطلـق السلب.

ولأنّ إمكان الـوجود هـو بعينه إمكـان العدم، إذ مفهـومه واحـد فيهما [١]، وإمكان العدم عدمي، لاتّصاف العدم به، فيكون إمكان الوجود كذلك.

احتجّ المخالف: بأنّه نقيض الامتناع العدمي، فيكون ثبوتيّاً.

والجواب، كما أنّـه نقيض الامتناع بـاعتبارٍ، فكـذا هـو نقيض الوجـوب [٢] باعتبارٍ، فيكون عدميّاً.

والحق: أنّه اعتبار عقلي وحكم ذهني يتعلّق بنسبة المحمول إلى الموضوع.

واعلم: أنّه كما أنّ الإمكان العام ليس بثبوتي، فكذا ليس بجنسٍ وهو ظاهر، فإنّ العدمي لا يقوّم غيره. وقد بيّنا أنّه أمر اعتباري.

ولأنّـه لو كـان جنسـاً لكان امتيـاز الـواجب عـن الممكن بفصل، فيكـون الواجب مركّباً.

البحث الرابع: في أنّ الإمكان الخاص [٣] سلبي

أكثر الأوائل على أنّ الإمكـان الخاص ثبوتي، واحتجّ «ابن سينا» عليـه: بأنّه لو كـان عدمياً لما بقي فـرق بين قولنا: لا إمكـان له،و بين قولنـا: إمكانه عـدميّ، لعدم الامتياز في العدميّات، ولمّا كان الفرق ثابتاً وجب أن يكون الإمكان ثبوتيّاً .

١ـ ق:«منها».
٢ـ ق: «الوجود».
٣ـ قـد حمله بعـض على الامكـان الذاتي، وآخـرون على الامكـان الإستعـدادي، ولـذا وقع في الأدلـة والمباحث خلط بين الامكانين، فراجع شرح الاشارات، نمط«الصنع والإبداع».

وهـذه الحجّة عظيمـة الاختـلال، فإنّ الملازمـة كاذبـة، لأنّ الفـرق واقع في العدميّات، كالوجوديّات، ومنقوضة بالامتناع، فإنّ الحجّة التي ذكرها في الإمكان، آتية في الامتناع، إذ لقائل أن يقول: لو لم يكن الامتنـاع ثبوتياً لم يبق فرق بين قولنا: لا امتناع لـه، وبين قولنـا: امتناعـه عدميّ، ولمّا لم يـدلّ ذلك على ثبـوت الامتناع، فكذا الإمكان [١].

ثمّ الذي يدلّ على كونه عدمياً وجوه:

الوجـه الأوّل: لو كـان الإمكان ثبـوتياً لـزم التسلسل، أو وجـوب الممكن لذاته، والتالي باطل بقسميه، فكذا المقدّم [٢].

بيان الشرطيـة: أنّه لو كـان ثابتاً، لكـان قد شارك غيره مـن الموجودات في الوجود، وامتاز عنها بخصوصيّة، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فيكون وجوده زائداً على ماهيته، فاتّصاف ماهيّته بوجوده إمّا أن يكون واجباً أو ممكناً.

فإن كـان واجباً لزم كـون الممكن الموصوف بـالإمكان أولى بالـوجوب، لأنّ شرط الواجـب لذاته واجـب. ولأنّ وجوب الإمكان غير معقـول. أمّا أوّلاً: فـلأنّه صفة والصفة لا تعقل قائمة بذاتها، بل قائمة بغيرها، فلا يعقل وجوبها. وأمّا ثانياً: فلأنّه أمر نسبي لا يعقل إلاّ بعد ثبوت منتسبيه.

وإن كـان ممكناً كـان لـه إمكان زائد على مـاهيته، لأنّـه نسبـة بين ماهيتـه ووجوده [٣] والنسبة مغايرة للمنتسبين وهو ثبوتي، فيكون له إمكان آخر ويتسلسل. وأمّا بطلان التالي فظاهر.

١ـ أُنظر الجواب والوجـوه التالية في المباحث المشرقية ١: ٢١٢ـ٢١٤. ثـم أُنظر المناقشة في بعضها في حكمة العين ١٤٦ وما بعدها.

٢ـ أُنظر الوجه والجواب عليه في شرح الإشارات ٣: ١٠٤ ـ ١٠٥.

٣ـ ق: «ووجوده» ساقطة.

اعترضه أفضل المحقّقين:« بأنّ الإمكان أمر عقلي، فمهما اعتبر العقل للإمكان ماهية ووجوداً، حَصَلَ فيه إمكان امكان وانقطع عند انقطاع الاعتبار. فإنّ كون الشيء معقولاً ينظر فيه العقل ويعتبر وجوده ولا وجوده، غير كونه آلة للعاقل، ولا ينظر فيه من حيث ينظر فيها هو آلة لتعقّله، بل إنّما ينظر به، مثلاً العاقل يعقل السماء بصورة في عقله، ويكون معقوله السماء، [و] [1] لا ينظر حينئذٍ في الصورة التي بها يعقل السماء، ولا يحكم عليها بحكم، بل يعقل أنّ المعقول بتلك الصورة هو السماء وهو جوهر. ثمّ إذا نظر في تلك الصورة، أي يجعلها معقولاً [2] منظوراً إليها، لا آلة في النظر إلى غيرها، وجدها عرضاً موجوداً في محلّ هو عقله ممكن الوجود [3]. وهكذا «الإمكان» هو كآلة للعاقل بها يعرف حال الممكن في أنّ وجوده كيف يعرض لماهيته، ولا ينظر في كون الإمكان موجوداً أو غير موجود، أو جوهراً أو عرضاً أو واجباً أو ممكناً. ثمّ إن نظر في وجوده أو إمكانه أو وجوبه أو جوهريّته أو عرضيّته، لم يكن بذلك الاعتبار إمكاناً لشيء، بل كان عرضاً في محلّ هو العقل، وممكناً في ذاته، ووجوده غير ماهيته. وإذا تقرّر هذا، فالإمكان من حيث هو إمكان لا يوصف بكونه موجوداً أو غير موجود أو ممكناً أو غير ممكن. وإذا وُصِفَ بشيء من ذلك لا يكون حينئذٍ إمكاناً، بل يكون له إمكان آخر» [4].

وهذا الكلام على طوله لا يفيد مطلوبه، بل هو تسليم لما قلناه، فإنّه إذا كان أمراً عقلياً كان عدمياً في الخارج لا تحقّق له فيه، وهو المراد.

١ـ ما بين المعقوفتين من المصدر.

٢ـ كذا.

٣ـ وهكذا ورد في تفسير حقيقة الدنيا وذمّها «من أبصر بها بصّرته ومن أبصر إليها أعمته» خذ واغتنم، نهج البلاغة خطبة ٨٢.

٤ـ نقد المحصل: ١٠٧ـ١٠٨؛ شرح الاشارات ٣: ١٠٤ـ١٠٥.

ثمّ قوله: «إذا اعتبر العقل للإمكان ماهيةً ووجوداً حصل فيه إمكان امكان»، إن قصد بذلك ثبوت وجود خارجي لزم التسلسل، ولم يكن اعتباراً عقليّاً، وهو ضد ما قاله أوّلاً. وإن قصد بذلك ثبوت وجود ذهني، فهو مسلّم، ونحن لا نتنازع في الثبوت الذهني. وإن قصد أنّه موجود في الخارج باعتبار كونه ثابتاً في الذهن ويعرض له حينئذٍ إمكان آخر ذهني، فهو تسلّم [١] لما قلناه أيضاً.

الوجه الثاني: لو كان الإمكان ثبوتياً لزم أحد محالاتٍ أربعة: إمّا كون الإمكان جوهراً، أو قيام الموجود بالمعدوم، أو قيام الصفة بغير الموصوف، أو سبق الوجود على الإمكان، والكلّ باطل، فالمقدم كذلك.

بيان الشرطية: أنّ الإمكان الثابت للحادث إمّا أن يثبت قبل وجوده أو لا. فإن كان الثاني، لزم سبق الوجود على الإمكان. وإن كان الأوّل، فإمّا أن يكون قائماً بذاته فيكون جوهراً، إذ لا معنى للجوهر إلاّ المستغني في وجوده عن محلّ يقوم به. [٢] وأمّا أن يكون قائماً بغيره، فذلك الغير إمّا الموصوف، فيلزم قيام الموجود بالمحلّ المعدوم، أو غيره [٣]، فيلزم قيام الصفة بغير موصوفها. وأمّا بطلان الأقسام فظاهر، فإنّ الإمكان أمر نسبي يتوقّف على ثبوت المنتسبين، فلا تعقل جوهريّته وقيامه بذاته واستقلاله بالوجود عن محلّه. والضرورة قاضية بسبق الإمكان على الوجود، فإنّ الشيء يمكن أن يوجد، ثمّ يوجد بفاعله. ولا يصحّ أن يقال: يوجد، ثمّ يمكن وجوده. ولو جوّزنا قيام الموجود بالمعدوم، لجوّزنا كون الأجسام عدمية، لأنّ المشاهد منها ليس إلاّ الأعراض، وذلك عين السفسطة. ولو جوّزنا قيام الصفة بغير الموصوف، لجوّزنا أن يكون زيد عالماً قادراً ذا لونٍ مخصوصٍ وكمٍ

١ـ م: «مسلّم».

٢ـ ق و ج: «يقوّمه».

٣ـ في جميع النسخ: «بغيره»، و أصلحناه طبقاً للمعنى و السياق.

مخصوصٍ بعلمٍ وقدرةٍ ولونٍ ،وكمٍ قائمةٍ بالغير، وذلك ظاهر البطلان.

اعترضه أفضل المحقّقين [١] بأنّ «إمكان الشيء قبل وجوده حالّ في موضوعه»، فإن معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوّة، وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه، وصفة للشيء [٢] من حيث هو بالقياس إليه. فبالاعتبار الأوّل يكون كعرض في موضوع، وبالاعتبار الثاني يكون كإضافة لمضاف إليه [٣]، ولمّا لم يكن وجود مثل هذا الشيء إلاّ في غيره لم يمتنع أن يقوم إمكانه أيضاً بذلك الغير» [٤]. ولأنّ الإمكان صفة للمتصوّر المستند إلى الوجود الخارجي، والشيء حال عدمه يكون متصوّراً، فيكون موصوفاً بالإمكان.

والجواب: أنّ موضوع الشيء مغاير له، فلا يعقل قيام صفة الشيء به.

اللّهم إلاّ أن يقول: إنّ الموضوع لمّا كان محلاًّ للشيء كان محلاًّ لصفاته، فنقول حينئذٍ يستحيل قيام تلك الصفات بذلك الموضوع بالاستقلال، وإنّما تقوم به [٥] تبعاً لقيام موصوفها به، لكن قيام موصوفها به يستدعي وجوده، فيلزم أن يكون قبل وجوده لا صفة له في موضوعه.

ثمّ قوله: «إنّه صفة للموضوع من حيث هو فيه، وصفة للشيء [٦] من حيث هو بالقياس إليه» ضعيف؛ فإنّ الشيء الواحد لا يمكن أن يكون وصفاً لأمرين

١ــ لا يغفل عن محط النظر في كلمات الطوسي وهو الإمكان الاستعدادي، وقد تبتني عليه أكثر أجوبته في هذا البحث.

٢ـ ق وج: «الشيء».

٣ـ ق وم: «المضاف إليه». وما أثبتناه في ج والمصدر.

٤ـ ولابدّ من التوجّه إلى أنّ هذا الغير ليس أجنبيّاً، شرح الإشارات ٣: ١٠٦، وقوله: «ولأنّ الإمكان الخ» غير موجود فيه.

٥ـ ق: «له».

٦ـ ق: «الشيء».

متغايرين، بل إنّما هو صفة للمنسوب إليه، فلا يعقل قيامه بالاستقلال في موضوعه.

وقوله: «ولمّا لم يكن وجود مثل هذا الشيء إلاّ في غيره، لم يمتنع أن يقوم إمكانه أيضاً بذلك الغير» ضعيف؛ لأنّ إمكانه إنّما يقوم بذلك الغير تبعاً لقيامه بذلك الغير كما بيّنا. ثمّ تخصيص الإمكان بالقائم بالغير ممنوع، فإنّ كل حادث على الإطلاق يسبقه إمكان حدوثه.

لا يقال: الحوادث منحصرة في الصور والأعراض والمركّبات.

لأنّا نقول: سيأتي بطلان ذلك في باب الحدوث إن شاء الله تعالى.

وقوله: «الإمكان صفة للمتصوّر المستند إلى [الوجود] الخارجي، والشيء حال عدمه يكون متصوّراً، فيكون موصوفاً بالإمكان» تسليم [1] للمنازع، فإنّا ما سعينا إلاّ لإثبات كون الإمكان أمراً اعتبارياً لا تحقّق له في الخارج.

الوجه الثالث: لو كان الإمكان ثبوتياً لزم تأخّر الشيء عن المتأخّر عنه، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أنّ الإمكان أمر إضافي، متوقّف وجوده على وجود مضافيه، فيكون متأخراً عن ثبوت الماهية والوجود، فيكون الوجود المتأخّر عن الإمكان متقدّماً عليه، هذا خلف [2].

اعترضه أفضل المحققين: بأنّ الإمكان من حيث كونه صفة إضافية إنّما يتحقّق عند ثبوت المضافين [3]، ولكن يكفيه ثبوتهما في العقل، ولا يجب من ذلك تقدمهما عليه في الخارج، لكنّه من حيث تعلّق معروضيه الثابتين في العقل بأمر

١ـ م: «مسلّم»، و هو خطأ.

٢ـ المباحث المشرقية ١: ١٤٢؛ شرح الإشارات ٣: ١٠٦ـ١٠٧.

٣ـ وفي المصدر: «المتضائفين».

وجوديّ في الخارج يستدعي لا محالة موضوعاً موجوداً في الخارج [١].

وليس بجيّد، فإنّ الإضافات تابعة لوجود المضافات، فإذا كانت الإضافة ثابتة في الخارج، وجب ثبوت مضافها فيه. وإذا ثبت المضافان في العقل استحال ثبوت الإضافة في الخارج، فلا يكون للإمكان ثبوت في الخارج، بل في العقل، وهو المطلوب.

قوله: «لكن من حيث تعلّق معروضيه الثابتين في العقل بأمر وجودي في الخارج، يستدعي لا محالة موضوعاً موجوداً في الخارج» ضعيف، فإنّ معروضيه هما الماهية والوجود، وهما عقليان على ما فرضهما، فكيف يتعلقان بأمر خارجي قبل وجودهما فيه.

الوجه الرابع: لو كان الإمكان ثبوتياً لزم تسلسل المواد وثبوت المادة للمجرّدات، والتاليان باطلان، فالمقدم كذلك [٢].

بيان الشرطية: أنّ الصور والأعراض كما أنّها ممكنة، كذلك المواد والنفوس والعقول ممكنة أيضاً، فإن استدعى الإمكان الأوّل موضوعاً، استدعى الثاني.

اعترضه أفضل المحقّقين: بأنّ كلّ إمكانٍ فهو بالقياس إلى وجودٍ. والوجود إمّا بالعرض كوجود الجسم أبيض [٣]، أو بالذات كوجود البياض. أمّا الإمكان بالقياس إلى وجودٍ بالعرض [٤]، فهو يكون للشيء بالقياس إلى وجود شيء آخر له، أو بالقياس إلى صيرورته موجوداً آخر، كما يقال: الجسم يمكن أن يكون أبيض،

١ـ شرح الإشارات ٣: ١٠٧.

٢ـ المصدر نفسه، وقد نشأ الإشكال من الخلط بين الإمكانين الذاتي والاستعدادي.

٣ـ في المصدر: «الأبيض» وهو من خطأ الناسخ. فيقال: إمكان وجود الجسم أبيض، بقياس الإمكان إلى وجود بالعرض.

٤ـ م: «العرض».

أو يوجد له البياض، أو يقال: الماء يمكن أن يصير هواء، والمادة يمكن أن تصير موجودة بالفعل [1]. وظاهر: أنّ جميع هذه الإمكانات محتاجة إلى موضوعٍ موجودٍ معها، وهو محلّها [2]. وأمّا الإمكان بالقياس إلى وجود بالذات، فيكون للشيء بالقياس إلى وجوده. ولا يخلو إمّا أن يكون ذلك الشيء ممّا يوجد في موضوع، أو مادّة، [3]أو مع مادّة [4]، كما يقال: البياض يمكن أن يوجد أو يكون، وكذلك الصورة والنفس. وحكم هذا الإمكان في الاحتياج إلى موضوع حكم القسم الأوّل [5]، ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء. وأمّا ما لا يكون كذلك، بل يكون ذلك الشيء قائماً بنفسه، لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة، فإنّه لا يكون محدثاً، وإلاّ لسبقه إمكانه. ولا يمكن أن يتعلّق بموضوع دون موضوع، إذ لا علاقة له بشيء. فإمكانات الحوادث تكون قبل وجودها، ويعبّر عنها بالقوّة، فيقال: هذه الموجودات في موادّها بالقوّة، وهي تختلف بالبُعد والقُرب، ويزول عنها مع خروج الوجودات [6] من القوّة إلى الفعل. وإنّما يقع اسم الإمكان عليها بالتشكيك. وأمّا إمكان [7] الموجودات الممكنة في أنفسها، فهي أُمور لازمة لماهيّاتها عند تجرّدها عن الوجود والعدم بالقياس إلى وجوداتها، وكذلك الوجوب والامتناع.

فقد ظهر الفرق بين الإمكانين عند تعلّقهما بما في الخارج، وأنّ إمكان مثل

١ـ والمادة قبل انطباع الصورة فيها تكون بالقوّة بالنسبة إليها.

٢ـ عبّر بـ «المحلّ» لأنّه إسم مشترك بين الموضوع للعرض، والمادة للصورة.

٣ـ في المصدر: «أو في مادة».

٤ـ وهي النفس التي ليست منطبعة في المادة كالصورة، ولذا قال:«مع مادّة».

٥ـ أي الإمكان بالقياس إلى وجود بالعرض.

٦ـ في المصدر: «الموجودات».

٧ـ هذا هو الإمكان الذاتي، وما مرّ في عباراته السابقة هو الإمكان الاستعدادي.

هذه الأشياء المجرّدة صفة لماهيّاتها المجرّدة عن الوجود والعدم في العقل، وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع. والإمكان بهذا الإعتبار، كعرض في موضوع، وهو أيضاً صفة لوجوداتها، ويكون بهذا الإعتبار كاضافة لمضافٍ إليه [١].

والجواب: قد بيّنا ضعف حلول إمكان الشيء في موضوعه، للتغاير بين الموضوع والحال، إلاّ على سبيل التبعيّة، وحينئذٍ يلزم المحذور الذي فرّ منه [٢].

وقوله[٣]: «ما لا يكون كذلك لا يكون محدثاً وإلاّ لسبقه إمكانه».

قلنا: الإمكان سابق إمّا بالزمان أو بالذات قطعاً، لكن لا في الخارج، لما بيّنا من كون الإمكان أمراً اعتبارياً، وجعل الإمكان واقعاً بالتشكيك لا يفيده شيئاً [٤] على تقدير ثبوته. وباقي كلامه سبق جوابه.

الوجه الخامس: لو كانت الإمكانات ثبوتية لزم وجود ما لا يتناهى دفعة مع ترتيب عقلي، والتالي باطل ـ لما سيأتي في بطلان التسلسل ـ فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أنّ الحوادث غير متناهية في المستقبل، فتكون لها إمكانات لا تتناهى، ولمّا كانت الحوادث مترتبة ترتّبت [٥] إمكاناتها، وهو محال. ثمّ نقول هذه الإمكانات لا يمكن اجتماعها، فإنّ الإمكان ـ من حيث طبيعة الإمكان ـ لا تختلف أفراده، و من حيث المادة الحاملة لها لم تختلف، فليس اختلاف الإمكانات الغير المتناهية إلاّ لاختلاف ما هي امكاناته، وهي الحوادث المعدومة، ويستحيل

١ـ م: «بمضاف إليه». انتهى كلام الطوسي، شرح الإشارات ٣: ٩٩ـ١٠٨، مع تلخيص العبارات.

٢ـ م: «فرضه».

٣ـ أي قول الطوسي الذي مرّ آنفاً.

٤ـ ق: «يفيد شيئاً».

٥ـ ق:«ترتيب» و هو من خطأ الناسخ.

امتياز الإمكانات بالإضافة إلى أشياء معدومة، ولا يمكن امتيازها باعتبار الذهن، فإنّ الأشياء المتحصلة في الأعيان يجب امتيازها بأُمور عينية لا ذهنية.

ونقول أيضاً: هذه الإمكانات التي لا تتناهى إذا كانت حالّة في مادّة، وقسمناها بنصفين، فإن بقى في كلّ واحدٍ إمكانات غير متناهية هي بعينها الإمكانات الأُولى لزم قيام الشيء الواحد بمحلّين، وهو غير معقول. وإن حدث في كلّ واحد منهما إمكانات أُخر غير متناهية، احتاجت عندكم إلى إمكاناتٍ أُخر غير متناهية. وإن بقي في كلّ واحدٍ منهما إمكانات متناهية، كان المجموع متناهياً. ولو كانت الإمكانات ثبوتية، لكانت إمّا غنية عن المؤثّر أو محتاجة إليه، والقسمان باطلان، فالمقدم باطل.

بيان استحالة الأوّل: أنّ كلّ موجود لا يكون واجب الوجود فهو محتاج إلى السبب.

وبيان استحالة الثاني: أنّ المؤثّر إمّا تلك الماهية أو شيء آخر، والثاني محال، لأنّ الأمر الخارجي لا يعطي صفة للشيء إلاّ بعد أن يكون ذلك الشيء قابلاً لها، فإذن هذه الإمكانات إنّما تفيض عن واهبها بعد أن تكون الماهية قابلة لها، وذلك القبول هو الإمكان، فقبل الإمكان إمكان آخر، ويتسلسل إلى أن ينتهي إلى إمكان لا يحصل من الفاعل الخارجي، والأوّل محال، أمّا أوّلاً: فلاستحالة كون الشيء قابلاً وفاعلاً معاً عندهم. وأمّا ثانياً: فلأنّ العلّة متقدمة على المعلول في الوجود، فلو كانت الماهية علّة لوجود الإمكان لكانت الماهية موجودة قبل وجود إمكانها، وهو باطل. وأمّا ثالثاً، فلأنّ الإمكان سابق على الوجود، فيلزم وجود الوصف قبل وجود الموصوف، وهو باطل.

البحث الخامس: في كيفيّة عروض الإمكان[١]

الإمكان أمر عقلي واضافة ذهنية يحكم به العقل على الغير عند قياسه إلى وجوده أو إلى وجود شيء آخر له، لا مطلقاً؛ فإنّه لا يحكم به على الواجب لذاته، ولا على الممتنع لذاته، وإنّما يحكم به على ماهية لا يجب لها أحد الأمرين، أعني الوجود أو العدم، فإذا نسب العقل الوجود إلى هذه الماهيّة حكم لها بجوازه، ثمّ لو فرض العقل هذه الماهية مقترنة[٢] مع وجودها، أو وجود سببها، أو مع عدمها، أو عدم سببها، لم يحكم بهذه الإضافة أيضاً، فإنّ الماهية مع الوجود تصير واجبة، وكذا مع وجود سببها. وإذا أُخذت مع العدم صارت ممتنعة، وكذا مع عدم سببها، وإن كان الوجوب والإمتناع هنا غير ذاتيين، إلاّ أنّهما ينافيان جواز الوجود والعدم، فالحكم بالإمكان على الماهية، إنّما يكون مع فرض الماهية خالية عن جميع الإعتبارات، لا بشرط الخلو أيضاً، بل من حيث هي هي بالنسبة إلى وجودها أو عدمها، فإنّ الماهية من حيث هي هي لا يلزم من فرض وجودها ولا من فرض عدمها محال أصلاً.

وقد اعترض بوجوه [٣]:

الأوّل: عروض الإمكان غير معقول، لأنّه أمر نسبي لا يعقل إلاّ بين شيئين، فالماهية من حيث هي هي لا يمكن وصفها به، إذ ليس هنا إلاّ شيء واحد. والوجود أيضاً أمر واحد، فيستحيل عروض الإمكان له. والنسبة الحاصلة بينهما

١ـ راجع البحث في المباحث المشرقية ١: ٢١٦ـ٢١٧.

٢ـ ق: «متقومة».

٣ـ وهي أربعة، انظر الوجه الأوّل، في المباحث المشرقية، وفي المحصل جعلها ثلاثة بادغام الوجه الثاني في الأوّل. نقدالمحصل: ١٠٤.

أيضاً أمر واحد، فلا يعرض لها الإمكـان. و إذا استحال وصف كلّ واحد من هذه الثلاثة بالإمكان، استحال وصف المجموع به.

وبالجملـة المفردات لا يعـرض لها الإمكان، لأنّـه أمر نسبـيّ لا يعرض لها. والمركب واجـب الحصـول عنـد وجود مفـرداتـه، فـلا يعـرض لـه الإمكـان، فإنّ المركّب [١] عبارة عن مجموع تلك المفردات.

الثاني: الوجود إن كان نفس الماهية استحال عروض الإمكان لها؛ لاستحالة الحكم بجواز كون الماهية ليست تلك الماهيـة، فإنّ معنى قولك «الماهية يمكن أن تكون موجودة، وأن تكون معدومـة» أنّ الماهية يمكن أن تكون تلك الماهية وأن لا تكون. والموجود يصحّ أن يكون موجوداً، وأن يكون معدوماً، مع أنّ قولنا «الموجود يصحّ أن يكون موجـوداً» إن جعلنا الموضوع والمحمول واحداً، كـان الأمر النسبي الذي لا يعقل إلاّ بين اثنين، عـارضاً للشيء الواحـد، هذا خلف. و إن تغايـرا لزم كون الموجود الواحد موجوداً مرتين. وقولنا «الموجود يصحّ أن يكون معدوماً» حكم على الموجود بالمعدوم. والمحكوم عليه لابدّ وأن يكون ثابتاً حال ثبوت المحكوم به، والموجودية لا يعقل تقرّرها حال ثبوت المعدوميّة.

و إن كان الـوجود غيرهـا، فالموصـوف بالإمكـان إمّا المفـردات أو المركّب، والقسمان باطلان على ما تقدم [٢].

الثالث: المحكوم عليه بالإمكان إمّا أن يكـون موجوداً أو معدوماً، والقسمان باطلان، فالحكم بالإمكان باطل.

أمّا بطـلان كونه مـوجوداً، فلأنّـه حال الوجـود لا يقبل العدم، لاستحـالة الجمع بين الوجود والعدم. و إذا لم يقبل العدم لم يقبل إمكان الوجود والعدم.

١ـ م: «التركيب» والصواب ما في المتن من نسخة: ق.

٢ـ آنفاً في الوجه الأوّل.

وأمّا بطلان كونه معدوماً، فلأنّه حال العدم لا يقبل الوجود، فلا يقبل العدم والوجود، فلا يكون ممكناً.

وإذا لم تنفك ماهية الممكن عن هذين التقديرين، وكلّ واحدٍ منهما مناف للإمكان، لم تنفك ماهيته [١] عن المنافي للإمكان، فلا تحقّق للإمكان لاستحالة الجمع بين المتنافيين. و لأنّ الممكن إمّا أن يحضر معه سبب وجوده أو لا . والأوّل واجب، والثاني ممتنع، فلا إمكان.

الرابع: لو كان الشيء ممكناً، لكان إمكانه إمّا أن يكون ثبوتياً أو عدميّاً، والقسمان باطلان، فالقول بالإمكان باطل، أمّا الأوّل فلأنّه لو كان ثبوتياً لزم التسلسل، أو وجوب الممكن. وأيضاً يلزم حلول الموجود في المعدوم، أو قيام الصفة بغير الموصوف، وأمّا الثاني، فلأنّه نقيض [اللاإمكان] [٢] المحمول على المعدوم، فيكون [٣] معدوماً، فيكون الإمكان ثبوتياً.

والجواب عن الأوّل: المنع من استحالة وصف المجموع به، فإنّ الإضافات بأسرها يمتنع عروضها للآحاد وهي عارضة للمجموع.

وعن الثاني: بأنّ الإمكان يعرض للماهية من حيث هي هي، لا بمعنى أن نفرض الماهية متقرّرة، ثم يعرض لها إمكان التقرّر وعدمه. فإنّ [٤] مع فرض التقرّر، تكون الماهية واجبة غير ممكنة، بل بمعنى أنّ الماهية إذا فرضت كانت تلك الماهية، وإن لم تفرض لم تكن ماهية.

ثمّ إنّ هذه الشبهة تُبطل الحملَ مطلقاً، فإنّا إذا قلنا: السواد موجود، فإن

١ـ ق: «ماهية».

٢ـ في النسخ: «الامكان» و هو خطأ النساخ.

٣ـ أي «اللا إمكان».

٤ـ ق: «فيه مع».

كان الموجـود عين كونـه سواداً، كان جـارياً مجرى قولنـا: السواد سـواد، وإن كان مغايراً سقنا ما قالوه هنا.

والأصل في ذلك، أنّ مـن يجعل الوجـود عين الماهيّة يريـد بقولـه: «الماهية يصحّ أن تكون مـوجودة وأن تكون معـدومة» أنّ من الممكن أن يحدث مـا يسمّى بعد حدوثه تلك الماهية، ويصحّ أن تعدم تلك الماهية. ومن يذهب إلى المغايرة [١] لا يريد أنّ المعدوم يمكـن أن يصير موصوفاً بالوجود، وهـو معدوم، بل من حيث هوهو يصحّ أن يكون مورداً للصفتين معاً. و [٢] معناه أنّ الماهيّة الموصوفة بالعدم، يمكن أن تزول [عنها] [٣] صفة المعدوميّة، وتحدث بعدها لها صفة الوجود.

فقولنا: «السواد يمكن أن يوجد» معناه: أنّ الماهيّة التي لا يعتبر معها وجود ولا عدم، يمكن أن ينضاف إليها صفة الوجود. وأيضاً هذا إنّما يرد على من يقول: «الشيء حال وجـوده يمكن وجوده، أو حال عدمـه يمكن عدمه» أمّـا من يقول: «الشيء حال وجوده يمكن أن يصير معدوماً في الزمان الثاني منه»، لا يلزم ذلك.

اعترض [٤] باستحالـة الإمكان الاستقبالي [٥]؛ لأنّا إذا حكمنـا على الموجود في الحال، بامكـان عدمـه في الاستقبال، فـإمّا أن يقـال: إمكان العـدم الاستقبالي حاصل في الحال، أو يقـال: إمكان العدم الاستقبـالي لا يحصل إلاّ في الاستقبال، والأوّل محال؛ لأنّ العـدم في الاستقبال مـن حيث إنّـه في الاستقبـال موقـوف على حصـول الاستقبـال، وحصـول الاستقبـال محال في الحال، فحصـول العـدم في الاستقبـال من حيث إنّـه عدم استقبـالي، موقـوف على حصول شرطٍ محالٍ وهـو

١ـ أي مغايرة الوجود للماهية.

٢ـ م: «بل».

٣ـ م: «عند» ق: «عنه»، والصواب ما أثبتناه.

٤ـ والمعترض على الجواب الأخير هو الرازي. نقد المحصل:١٠٨.

٥ـ ق: «إلى الاستقبالي»، والزيادة من تصحيف الناسخ.

حصول الاستقبال في الحال، والموقوف على المحـال محال، فالعدم الاستقبالي ممتنع الحصول في الحال، وإذا استحال حصـول «العدم في الاستقبال» في الحال لم يكن في الحال ممكن الحصول، بل كان حصوله حاصلاً في الاستقبال، لا في الحال.

لا يقال: إنّه بهذا الشرط، وإن كـان ممتنع الحصول في الحال [١] لكنّه لا من هذه الحيثية [٢] غير ممتنع في الاستقبال، ونحـن إنّما أثبتنا هذا الإمكان بـالنسبة إلى الاستقبال.

لأنّـا نقـول: الإمكان نسبـة لا تـوجـد إلاّ بعد وجـود المنتسبين، والإمكـان بالنسبة إلى الاستقبال لا يحصل إلاّ عند الاستقبال، فحصوله في الحال محال. وإذا استحال اجتماع هذين المنتسبين استحال تحقق هذه النسبة.

وإن كان إمكان العدم الاستقبالي، لا يحصل إلاّ عند حضور [٣] الاستقبال، كان ذلـك حكماً بالإمكـان على الشيء بالنسبـة إلى زمانـه الحاضر؛ لأنّ الاستقبال عند حضوره يصير حالاً، ويعود الإشكال.

سلّمنا [٤] الإمكان الاستقبالي، لكنّ الإشكال بـاق، فإنّ قولنا: «إنّه في الحال يمكن أن يصير معدوماً في الاستقبال» يقتضي إمكان صيرورة هـويّته محكوماً عليه بالعدم، فإن كانت هويته عين الوجـود، كان ذلك حكماً باتّصاف الوجود بالعدم، ويعود الاشكال [٥].

أجاب أفضل المحققين: بأنّ تصوّر الاستقبال في الحال معقول. والماهية لا من حيث هي موجودة أو غير موجودةٍ، مستندة إلى الوجود الخارجي في الاستقبال،

١ـ بدل هذه العبارة في المصدر: «إنّه وإن كان هذا الشرط ممتنع الحصول في الحال».

٢ـ قوله: «لا من هذه الحيثية» ليس في المصدر.

٣ـ ق وج: «حصول».

٤ـ هذا هو الوجه الثاني من أصل الاعتراض.

٥ـ انتهى كلام الرازي، وفي نقل العبارات اختلافات يسيرة، فمن أراد الوقوف عليها فليراجع.

أو إلى عدمه، ليس بمتعذّر التعقّل. والإمكان الاستقبالي هو الذي يلحق ذلك المتصّور عند ذلك الإسناد، والنظر في أنّ إمكان العدم يحصل في الحال أو في الاستقبال ليس نظراً في الإمكان من حيث كونه إمكاناً، بل فيه من حيث إنّه صورة في العقل، وهو حاصل في وقت التعقّل من حيث هي [1] صورة عقليّة، ومتعلق بالاستقبال من حيث هو إمكان، ولا يلزم منه محال.

وأمّا «أنّ الإمكان نسبة إضافية لا تتحقق إلاّ عند تحقّق المنتسبين»، فقد ظهر أنّ منتسبيه حاصلان في التصوّر ، متعلّقان بالاستقبال.

وقوله: «إمكان العدم الاستقبالي لا يحصل إلاّ عند حضور الاستقبال» فباطل، لأنّه لا يتوقف على حضور الاستقبال، بل يتوقف على تصوّر الإستناد [2].

وعن الثالث: أنّ المحكوم عليه بالإمكان، الماهية من حيث هي هي، لا باعتبار كونها موجودة، ولا باعتبار كونها معدومة، فإن أخذ الماهية من حيث هي هي مغاير لأخذها من حيث إنّها موجودة أو معدومة، وإن كان الإمكان لا يعقل إلاّ بالنسبة إلى أحدهما، لكن إذا نسبنا أحدهما، فإنّما ننسبه إلى الماهيّة من حيث هي هي، لا من حيث أحدهما. وكون الماهية لا تخلو في نفس الأمر أو في الخارج عن [3] اعتبار الوجود والعدم [4]، لكنّها من حيث هي هي خالية عنهما، أي لا يجب أخذ أحدهما معها، وهناك يعرض لها الإمكان إذا نسبت إلى أحدهما.

والأصل في ذلك: أنّ القسمة في قوله: «المحكوم عليه بالإمكان إمّا أن يكون

١ـ ق: «هو».

٢ـ كذا في المخطوطات، وفي المصدر: «الإستقبال». أُنظر نقد المحصل: ١١٠.

٣ـ ق: «من».

٤ـ العبارة كذا.

موجوداً أو معدوماً» غير حاصرة، فإنّ المفهوم منه أنّ المحكوم عليه بالإمكان إمّا أن يكون مع الوجود أو مع العدم، ويبقى قسم آخر وهو أن لا يكون مع أحدهما.

وقوله: «الممكن إمّا يحضر معه سبب وجوده أو لا، والثاني ممتنع».

قلنا: ممنوع، فإنّ قولنا: «لم يحضر» يحتمل أن يحضر معه: لم يحضر سبب وجوده، أو لم يحضر لا سبب وجوده ولا لم يحضر سبب وجوده الذي هو سبب عدمه، فالقسمة غير مستوفاة [١].

وعن الرابع: أنّ الإمكان اعتبار عقلي يعتبره الذهن عند مقايسة الماهية إلى الوجود. وحكمه في الثبوت والانتفاء واحد. وليس له تحقق في الخارج، فإنّه لا ماهية متأصّلة في الخارج يقال لها «إمكان» و «الكون [٢] نقيضها محمولاً على المعدوم» لا يقتضي كونها ثبوتية، فإنّه بعينه آتٍ في الامتناع، وإذا حمل الإمكان [٣] على المعدوم، لا يكون ذلك الحمل كلياً، فإنّ بعض المعدومات غير ممكن، وبعضها ممكن. ولا يلزم من «كون اللا إمكان عدمياً، كون الإمكان وجودياً»، فإنّ الإنسان وجودي وبعض اللا إنسان أيضاً وجودي، وكذا اللا ممكن عدمي وبعض الممكنات عدمي.

تذنيب [٤]: الإمكان للممكن واجب، وإلاّ لأمكن زواله، فينقلب الممكن واجباً أو ممتنعاً، هذا خلف. ولأنّ الإمكان لو كان ممكناً للممكن لافتقر ثبوته له إلى سبب، لكن تأثير المؤثّر فيه مسبوق بالإمكان، فيكون هو مسبوقاً بنفسه، هذا خلف.

١ـ نقد المحصل: ١٠٦.

٢ـ كذا في جميع النسخ، و لعلّ الصحيح: «كون».

٣ـ كذا في جميع النسخ، ولعلّ الصحيح: «اللا إمكان».

٤ـ راجع المباحث المشرقية ١: ٢٢٥.

وفيه نظر؛ فإنّ السابق هو إمكان الإمكان، والمسبوق هو إمكان الممكن، وهما متغايران.

ولأنّ الإمكان لو كان ممكناً للممكن، لكان إمكان الإمكان زائداً عليه ويتسلسل. ولا نعني بالوجوب هنا الوجوب الذاتي، بل نعني به أنّ الإمكان وصف لازم للممكن، لا يعقل انفكاكه عنه.

تنبيه: مِنَ الإمكان ما هو لازم للماهيّات وهو الذاتي. ومنه عارض وهو الإستعداد، وهو قابل للشدّة والضعف. وجعله الأوائل نوعاً من الكيف، ثبوتياً في الأعيان. والأدلّة السابقة تبطله.

البحث السادس: في أنّ الممكن محتاج إلى المؤثّر [١]

هذا الحكم قطعي قد اتفق عليه العقلاء، لكن اختلفوا، فالمحققون على أنّه بديهيّ [٢]، وقال آخرون ـ قَصُرت أفكارهم عن إدراك اليقين ـ: إنّه كسبي.

والحقّ: الأوّل، فإنّ العقل قاضٍ بأنّ الشيء إذا كانت نسبة الوجود والعدم إليه على السوية، امتنع رجحان أحدهما على الآخر إلاّ لمرجّح، ولهذا فإنّ كلّ عاقل إذا أحسّ بحدوث شيء في وقت معيّن، طلب لحدوثه علّة وسبباً.

أمّا القائلون بأنّه استدلالي؛ فقد استدلّوا عليه بوجهين [٣]:

أ: ماهية الممكن لمّا كانت مقتضية للاستواء، فلو حصل الرجحان أيضاً، لاجتمع النقيضان وهو محال.

١ـ أُنظر نقد المحصل: ١١١ وما بعدها؛ المباحث المشرقية ١: ٢١٨ـ٢٢٢؛ المواقف: ٧١ وما بعدها.

٢ـ لاحظ الفصل السادس من المقالة الأُولى من إلهيّات الشفاء؛ الأسفار ٢: ٢٠٧؛ تجريد الاعتقاد، مع شرح العلامة، المسألة الثالثة والأربعون.

٣ـ المواقف: ٧١ـ ٧٢.

ب: الممكن هو الذي يكون الوجود والعدم بالنسبة إليه على السواء، والشيء الذي يكون كذلك، يمتنع أن يوجد إلاّ بعد أن يصير وجوده راجحاً على عدمه، فذلك الرجحان سابق على وجوده، فيمتنع أن يكون محلّ ذلك الرجحان هو وجوده، فإنّه لو كان الوجود محلَّه، لكان متأخراً عن وجوده، لكنّا بيّنا أنّه متقدم على وجوده، فيدور. فإذن ذلك الرجحان يجب أن يكون صفة لشيء آخر يلزم من وجودِه وجودُه، وذلك هو المؤثر. فإذن كلّ ممكن مفتقر إلى المؤثر. وهما ضعيفان.

أمّا الأوّل، فلأنّ اجتماع النقيضين، إنّما يلزم لو اقتضت الماهية الاستواء والرجحان معاً.

أمّا إذا اقتضت الاستواء وحصل الرجحان لا لمؤثر هو الذات ولا غيرها لم يلزم التناقض.

وأمّا الثاني، فلأنّا نمنع كون المتساوي يمتنع أن يوجد إلاّ بعد أن يصير وجوده راجحاً على عدمه، فإنّه نفس النزاع.

سلّمنا، لكنّا نمنع كون محلّ الرجحان هو الفاعل، فإنّ الرجحان صفة للوجود، ولا يعقل قيامها بغيره، وكما أنّ الممكن لا يوجد إلاّ إذا وجب، كذا المؤثّر لا يؤثّر إلاّ إذا وجب تأثيره فيه، فرجحان التأثير غير رجحان الأثر، والرجحان ليس أمراً خارجياً، بل هو اعتبار ذهني، كما أنّ التساوي [1] أعني الإمكان كذلك.

وقد اعترض بوجوه [2]:

الوجه الأوّل:

الحكم بافتقار الممكن إلى المرجّح، إمّا أن يكون ضرورياً أو نظرياً، والقسمان

١ـ م: «المتساوي».

٢ـ أي اعترض على أصل حاجة الممكن إلى المؤثر والمرجّح.

باطلان. فالحكم بالافتقار باطل.

أمّا بطلان الأوّل، فلأنّه لو كان ضروريّاً لاشترك العقلاء فيه، لاشتراك العقلاء في الضروريات. ولمّا اختلف فيه العقلاء، فذهب بعضهم إلى نفيه، وبعضهم إلى أنّه استدلالي، وبعضهم إلى أنّه ضروري: امتنع كونه ضروريّاً.

ولأنّا إذا عرضنا على عقولنا هذه القضية، و أنّ الواحد نصف الإثنين، وجدنا بينهما تفاوتاً، وأنّ الثانية أظهر، والتفاوت إنّما يكون لو تطرّق الاحتمال إلى المرجوح، وإذا تطرّق احتمال النقيض على الحكم، لم يكن ضرورياً، بل ولا يقينياً.

وأمّا الثاني، فلأنّه لا برهان قطعي على ذلك.

الوجه الثاني:

لو افتقر الممكن إلى المؤثر، لكان تأثير المؤثر في ذلك الأثر [1] إمّا أن يكون وصفاً ثبوتياً أو لا، والقسمان باطلان، فالقول بالمؤثرية باطل.

أمّا بطلان الأوّل، فلأنّ ثبوته إن كان في الذهن دون الخارج، كان جهلاً، كمن يعتقد «أنّ العالم قديم» وليس كذلك في نفسه، فلو كان حكم الذهن بالمؤثرية غير مطابق للخارج، كان جهلاً، فلا يكون الشيء مؤثراً في نفسه. ولأنّ كون الشيء مؤثراً في غيره، صفة لذلك الشيء، فلا يعقل قيامها بالذهن المغاير له، وتكون حاصلة قبل الأذهان.

وإن كان ثابتاً في الخارج، فإن كان نفس المؤثر أو الأثر لزم الدور، لأنّ التأثير أمر نسبي، لا يعقل إلاّ بين ذات المؤثر وذات الأثر، والأُمور النسبية متأخرة عن المنتسبين، والمتأخر مغاير. ولأنّا قد نعقل ذات المؤثر وذات الأثر، مع الشك في كون المؤثر مؤثراً في الأثر، كما إذا علمنا قدرة الله تعالى وعلمنا العالم قبل العلم

١ـ ق: «الأمر».

بتأثير القدرة في العالم. ولأنّا نَصِف المؤثر بأنّه مؤثر في ذلك الأثر، والوصف مغاير للموصوف. ولأنّا نعلّل الأثر بكون المؤثر أثّر فيه، لا بذات الأثر، فنقول: إنّما وجد الأثر، لأنّ الله تعالى أوجده، ولا نقول: إنّما وجد الأثر، لأنّ الله تعالى موجود، فاذن المؤثرية مغايرة للمؤثر والأثر معاً.

وإن كان مغايراً لهما [١]، فإمّا أن يكون قائماً بنفسه، أو عارضاً لغيره، والقسمان باطلان.

أمّا الأوّل، فلأنّ المفهوم من التأثير «نسبة بين المؤثر والأثر» والنسبة بين الشيئين لا يعقل قيامها بذاتها وجوهريتها. ولأنّه إمّا واجب لذاته، أو ممكن لذاته، وكلاهما محال. أمّا الأوّل فلاستحالة تعدد واجب الوجود. وأمّا الثاني، فلأنّه يلزم منه التسلسل. ولأنّ هذا الجوهر، إمّا أن يكون بينه وبين الأثر نسبة أو لا. والأوّل باطل، لأنّ الكلام [٢] في تلك النسبة، كما في الأوّل ويتسلسل. والثاني باطل، وإلّا لم تكن بينه وبين الأثر نسبة وإضافة، فيكون أجنبياً عن الأثر بالكلّية.

وأمّا الثاني، فلأنّ العارض ممكن، فله مؤثر فتأثير المؤثر فيه زائد عليه، ويلزم التسلسل المحال. وبتقدير صحّته، فالمحال لازم من جهة أُخرى، فإنّ التسلسل إنّما يعقل لو فرضنا أُموراً متتاليةً إلى غير النهاية، ويكون كلّ واحدٍ متلوّاً بصاحبه، وإنّما يكون متلواً بصاحبه لو لم يكن بينه وبين صاحبه ثالث، لكنّ ذلك محال، لأنّ تأثير المتلو في التالي متوسط بينهما، وقد كان لا يتوسط، هذا خلف.

وأمّا امتناع كون المؤثّرية وصفاً عدمياً، فلأنّ المؤثّرية نقيض اللامؤثرية، وهذا النقيض عدمي، لأنّه يحمل على العدم، والمحمول على العدم عدم، ونقيض

١ـ هذا هو الشقّ الثاني من قوله: «إن كان ثابتاً في الخارج» والشقّ الأوّل قوله: «فإن كان نفس المؤثّر أو الأثر».

٢ـ م: «اللازم».

العدم ثبوت، فالمؤثرية أمر ثبوتي. ولأنّ الشيء لم يكن مؤثراً، ثم يصير مؤثراً، فيحصل له وصف المؤثرية، بعد أن لم يكن، فهي صفة ثبوتية، وإلاّ لجاز فيما إذا لم تكن الذات عالمة ثمّ تصير عالمة أن لا يكون العلم أمراً وجودياً، وهو باطل قطعاً. وإذا بطل كون المؤثرية صفة ثبوتية، وكونها صفة عدميّة امتنع تحققها.

الوجه الثالث:

المؤثر إمّا أن يؤثر حال وجود الأثر، أو حال عدمه، والقسمان باطلان، فالقول بالتأثير باطل.

أمّا الحصر، فظاهر، إذ لا حال ثالثة للأثر.

وأمّا بطلان الأوّل، فلاستلزامه تحصيل الحاصل.

وأمّا بطلان الثاني، فلأنّ حالة العدم لا أثر، فلا [1] تأثير، لأنّ التأثير إن كان هو حصول الأثر عن المؤثر، فحيث لا أثر فلا [2] تأثير، فإنّ المؤثر ما يكون له أثر، والعدم نفي محض، وإن كان مغايراً [3] لزم التسلسل. ولأنّ الأثر حال عدمه، يكون مستغنياً عن المؤثر، فإنّها حالة البقاء على العدم الأصلي، و العدم الأصلي [4] يمتنع استناده إلى مؤثر الوجود والإيجاد.

الوجه الرابع:

لو تحققت المؤثرية، لكان المؤثر إمّا أن يؤثر في ماهية الأثر [5]، أو في وجوده، أو في اتّصاف ماهيته بوجوده، والكلّ باطل، فالقول بالتأثير باطل.

١ـ ق و ج: «به»، و الصحيح ما في المتن من م.

٢ـ م وج: «لا».

٣ـ أي لم يكن التأثير عين حصول الأثر عن المؤثر.

٤ـ «و العدم الأصلي» حذفنا في ق و ج سهواً.

٥ـ ق: «الأمر».

أمّا الحصر، فلأنّ الماهية والوجود واتّصاف الماهيّة بالوجود، إذا كانت غنيَّة عن المؤثـر انتفـى التأثير، لأنّـه إنّما يعقـل [1] في أحـد هذه الأُمـور الثلاثـة، فإذا استغنت عن المؤثر، فلا أثر ولا تأثير.

وأمّا بطـلان الأوّل، فلأنّ السواد لـو كان سواداً بـالفاعل، لكان عنـد عدم ذلك الفـاعل وجب أن يخرج السـواد عن كونـه سواداً، لأنّ ما بـالغير يرتفـع عند ارتفاع ذلك الغير، لكنّ خروج السواد عن كونه سواداً محال، لأنّ السواد يستحيل أن يصير غير السواد.

لا يقال: نحن لا نقـول: السواد مع كـونه سواداً يصير مـوصوفاً بأنّـه ليس بسوادٍ، فإنّ ذلك جمع بين النقيضين. بل نقول: معناه: السواد يفنى ولا يبقى.

لأنّا نقـول: إذا قلنا: السواد يفنى، كان قضيـة يجب تحقق موضوعهـا حال الحكم بحصول [2] المحمول لـه، أو سلبه عنـه، والموضوع هو السـواد، فيجب أن يكـون متقـرراً متحققـاً حـال الحكـم عليـه بـالعـدم [3]، لكـنّ ذلـك جمع بين النقيضين [4]، فتكون هذه القضيّة كاذبة.

وأمّا بطلان الثاني [5]، فكذلك أيضـاً، لاستلزامه عدم كون الـوجود وجوداً عند عدم الفاعل.

وأمّا بطلان الثالث [6]، فكذلك أيضاً، فـإنّ الموصوفية لو كانت مـوصوفية

١ـ ق وج: «يفعل».

٢ـ ق: «لحصول»، والصحيح ما أثبتناه من م و ج.

٣ـ أي حال الحكم على السواد بالفناء.

٤ـ وهما فناء السواد وتحقّقه.

٥ـ بأن يؤثّر المؤثّر في وجود الأثر.

٦ـ وهو أن يؤثر المؤثر في صيرورة الماهية موجودة.

بالفـاعل، لـزم عند عـدم الفاعل أن لا تبقـى الموصوفيـة موصـوفية. وأيضـاً فإنّ الموصوفية ليست ثبـوتيّة، وإلاّ لم تكن جوهراً لاستحالة قيـامها بنفسها واستقلالها بالمعقوليّة، فتكـون عرضاً [١] فتكون موصـوفيّة الذات [٢]، بها أمـراً زائداً، ويلـزم التسلسل.

ولأنّها لو كانت ثبوتيّة، استحال استنـادها إلى المؤثر، لأنّ تأثير المؤثر إمّا في ماهيتهـا، أو في وجودها، أو في اتّصـاف ماهيتها بـوجودها، ويعـود المحال. وإذا استحال أن تكون ثبوتية، استحال إستنادها [٣] إلى المؤثر. وإذا ثبت امتناع استناد الماهية والـوجود واتّصـاف الماهية بـالوجـود إلى المؤثر، استحـال افتقار الأثـر إلى المؤثر.

الوجه الخامس:

لو افتقـر الممكن في وجوده إلى المؤثـر، لافتقر في عـدمه إلى المؤثـر، والتالي باطل فالمقدم مثله.

بيـان الشرطيـة: أنّ علّة افتقـار الموجـود [٤] إنّما هـو الجواز، وهـو متعلـق بالطرفين أعني الـوجود والعدم، فلو كان جواز الوجـود يقتضي احتياج الوجود إلى المؤثر، لكان جواز [٥] العدم يقتضي احتياج العدم إلى المؤثر.

وأمّا بطلان التالي، فلأنّ العدم نفـي محض وعدم صرف، ولا يعقل كونه أثراً

١ـ م: «عرضاً» ساقطة.

٢ـ ق: قبل «الذات» كلمة مطموسة نظن أنّها «فيها»، ولعلّها مـن زيادة الناسخ، ويؤيّد ما نقول عدم اثباتها في نسخة: م. وج

٣ـ ق: «اسنادها».

٤ ـ م: «الوجود».

٥ـ م: «جواز» ساقطة.

وصادراً عن الغير.

وأيضاً، فالعدم مستمر من الأزل إلى الأبد، والباقي لا يستند إلى المؤثر حال بقائه، لما يأتي.

لا يقال: علّة العدم عدم العلّة.

لأنّا نقول: العلّية مناقضة للّاعلّية التي هي عدم، فالعلّية ثبوتية، فالموصوف بها ثابت، وإلاّ فالمعدوم موصوف بالوجود، وهو محال. ولأنّ العدم نفي محض وعدم صرف لا تميّز فيه ولا تعدد ولا هويّة، فيستحيل جعل البعض علّة والبعض معلولاً.

الوجه السادس:

لو كان الممكن محتاجاً إلى المؤثر، لكانت الحاجة إمّا أن تكون أمراً ثبوتياً في نفسها أو لا تكون [1].

والأوّل باطل، لأنّ الحاجة لو كانت ثبوتية لساوت في الثبوت غيرها من الماهيّات الثابتة، وامتازت عنها بخصوصيتها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فيكون وجودها مغايراً لماهيّتها، فاتّصاف ماهيتها بوجودها، إن كان واجباً لذاته كان الوصف المفتقر إلى الممكن واجباً، وهو باطل بالضرورة. وإن كان ممكناً، كان محتاجاً فله حاجة زائدة على ماهيته، ويتسلسل. ولأنّ الحاجة لو كانت ثبوتيّة، وهي معلولة للإمكان ـ وقد ثبت أنّ الإمكان عدمي ـ لزم كون المعدوم علّة في الموجود [2]، وهو محال. ولأنّ حاجة الممكن إلى المؤثر سابقة على وجوده، فلو كانت أمراً ثبوتياً، لزم أن يكون ثبوت الوصف للشيء سابقاً على ثبوت الشيء في

١ـ أُنظر هذا الوجه في المباحث المشرقية ١: ٢٢٠.

٢ـ أي يكون الإمكان ـ وهو عدمي ـ علّة للحاجة ـ وهي وجودية ـ.

نفسه، وهو محال، فبطل كون الحاجة ثبوتية.

والثاني: ـ وهـو أن تكون عدمية ـ محال أيضاً، لأنّها نقيض لا حـاجة، وهو عدمي، فتكون الحاجة ثبوتية. ولأنّها لو كـانت عدميّة، لم يبق فرق بينها وبين نفي الحاجة، لامتناع التمايز في العدمات، لكن لا حاجة نفي للحاجة.

والجواب عن الأوّل [١]: أنّ الحكم بـالافتقـار ضروري، وإنّما يجب اشتراك العقـلاء في التصديق الضروريّ، لـو اشتركوا في تصـوّر مفـرداته. وأمّـا إذا حصل قصور لبعض الأذهـان عن تصوّر أحد طـرفيه، إمّا لنقص في الغريـزة أو لغفلة أو لتدنيس [٢]، تعذّر الحكم الضروري بـه، واحتاج إل تمثيل وشبهه، حتـى يحصل له كمال التصـوّر، ولهذا تمثل للشـاك في هذا الحكم بكفتـي الميزان، فـإنّ نسبة طـرفي الوجود والعدم إلى الممكن متساوية [٣]، كنسبة كفتي الميزان إلى الميزان، فكما يحكم العقل بـامتناع رجحـان إحـدى الكفّتين على الأُخرى بـدون المرجح، كـذا يحكم بامتناع تـرجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجّح. فهـذا هو السبب في عدم اشتراك العقلاء في الضروريات.

والأصل فيه ما تقدّم: من أنّ التصديقات الضرورية، قد تتوقف على أسباب وشرائط لا تحصل بـدونها، ولا يثلم فقـدانها عن فـاقـد الأسباب والشرائط كـونها ضرورية، فـإنّ البصير يدرك التفرقـة الضرورية بين السواد والبيـاض، ويحكم على كلّ واحد منهما بـأحكام ضروريّة، لا يحكم بها الأعمى لفقـد الأسباب والشرائط، وهي الإحساس. ولهذا قال متقدم الحكماء: «من فقد حساً فقد فقد علماً يؤدّي إليه ذلك الحس». والتفاوت في الضروريّات لا يخرجها عن كـونها ضروريّة، فإنّ فقدها

١ـ راجع كشف المراد: ٧٨.

٢ـ كذا في النسخ، و لعلّ الصحيح: «التدليس».

٣ـ ق وج: «مساوية».

عن البعض، لمّا لم يخرجها عن كونها ضرورية في أنفسها، فالتفاوت فيها أولى، وليس سبب التفاوت منحصراً في تطرق الاحتمال إلى المرجوح، فإنّ سبب التفاوت في الضروريّات، قد بيّنا أنه للتفاوت[١] في تصوّر المحكوم عليه أو المحكوم به، لا في نفس الحكم.

وأجاب أفضل المتأخرين أيضاً: بأنّه استدلال [٢]، بأنّ الممكن ما لم يجب لم يوجد، وحصول الوجوب بعد أن لم يكن يدلّ على كونه وصفاً وجودياً لا عدمياً، وثبوت الوصف يستدعي ثبوت الموصوف، لاستحالة قيام الوصف بذاته، وهذا الموصوف بالوجوب ليس هو الممكن، لأنّه قبل وجوده معدوم، والمعدوم يستحيل أن يكون محلاً للأمر الثبوتي، فلابدّ من شيء آخر يكون محلاً لذلك الوجوب، يعرض[٣] له بالنسبة إلى هذا الممكن، وذلك هو المؤثر [٤].

اعترضه أفضل المحققين: بأنّ وجوب الممكن المقتضي لوجود الموصوف به، لا يمكن أن يكون قائماً بمؤثره، لأنّ ذلك الوجوب وصف للممكن، ووصف الشي يستحيل أن يقوم بغيره، والقائم بالمؤثر إن كان ولابدّ منه، فهو الإيجاب لا الوجوب.

والحق: أنّ ذلك الوجوب أمر عقلي، كسائر الصفات، ويكون قائماً بالمتصوّر من الممكن عند [٥] الحكم بحدوثه، وهذا البرهان مبني على حكم هو «أنّ الممكن ما لم يجب لم يوجد» وهذه القضية لا يصحّ الحكم فيها إلاّ إذا عُلِمَ أنّ كلّ مسبّب فله سبب. وفي قولنا: «ترجّح أحد المتساويين يحتاج إلى مرجح» هذا

١ـ كذا في النسخ و لعلّ الصحيح: «التفاوت».
٢ـ م وج: «استدلالي».
٣ـ في نسخة من المصدر: «يفرض».
٤ـ نقد المحصل: ١١٤ .مع تصرفات من العلاّمة.
٥ـ م: «الممكن عند» حذفا سهواً.

المعنى بعينه موجود، لكن بعبارة أُخرى، فإذن هذا البرهان مبني على [ما][١] يتضمنه الحكم البديهي المذكور الذي عدَلَ عنه إلى ذلك البرهان، فهذا البرهان فضلة[٢] لا يحتاج إليه [٣].

وأقول: الحكم «باحتياج الممكن إلى المؤثر»، أظهر عند العقل من الحكم «بأنّ الممكن ما لم يجب لم يوجد»، ولهذا توقف في الحكم الثاني جماعة جزموا بالحكم الأوّل، واكتفوا بمطلق الرجحان الشامل للمانع من النقيض وغير المانع. ولأنّ الرجحان أعمّ من الوجوب، والأعم أظهر.

وعن الثاني: أنّ التأثير وصف اعتباري عقلي إضافي، يثبت في العقل عند تعقّل صدور الأثر عن المؤثر، فإنّ تعقّل ذلك يقتضي ثبوت أمر في العقل هو المؤثرية، كما في سائر الإضافات، والفرق بين الصدور والتأثير ظاهر، فإنّ الأوّل إضافة الأثر إلى مؤثره، والثاني إضافة المؤثر إلى أثره. وعدم مطابقته للخارج، لا يقتضي كونه جهلاً، وإنّما يكون جهلاً لو حكم بثبوته في الخارج ولم يثبت، أو بالعكس. واعتقاد قدم العالم مع أنّه ليس كذلك، يدلّ على ما ذكرنا في تفسير الجهل، لا على ما ذكره السائل. وعدم مطابقته لا يقتضي أن لا يكون شيء مؤثراً أصلاً، بل إذا حكم بثبوته في العقل فقط، فمطابقته ثبوته في العقل دون الخارج.

قوله: «كون الشيء مؤثراً في غيره صفة للشيء قبل الأذهان، فلا يعقل قيامها بالذهن المغاير للموصوف المتأخر[٤] عنها».

قلنا: كون الشيء بحيث لو عقله عاقل حصل في عقله إضافة لذلك الشيء

١ـ ما بين المعقوفتين من المصدر.

٢ـ ق: حذفت العبارة من «مبنى» إلى «فضلة».

٣ـ نقد المحصل: ١١٥ـ١١٦.

٤ـ ق: «والمتأخّر».

إلى غيره، هو الحاصل قبل الأذهان، لا الذي يحصل في العقل، فإنّ ذلك يستحيل أن يحصل قبل وجود العقل [١].

وفيه نظر؛ فإنّ هذه الحيثية، لو كانت ثابتة، فإمّا في الذهن وهو محال لثبوتها قبله، أو في الخارج، فلم يكن نفس ذات المؤثر، لانفكاكهما تعقلاً، ولأنّها صفة لا يعقل قيامها بذاتها، فتكون مغايرة، ويلزم وجود ما لا يتناهى من الصفات، لعدم تناهي المضاف إليه بالمتأثرية [٢].

قوله: «اللامؤثرية عدمية، فنقيضها وجودي» غلط، لأنّ اللازم من قولنا: «اللامؤثرية عدمية» الوجوديّة مؤثريّة بطريق عكس النقيض. وهذا الغلط نشأ من باب إيهام العكس [٣].

وفيه نظر؛ فإنّ المعترض لم يستدل بعكس النقض، بل بأنّ المؤثرية واللامؤثرية، أمران متناقضان لا يمكن اجتماعهما وجوداً وعدماً، فإذا كان أحدهما ثبوتياً وجب أن يكون الآخر عدمياً وبالعكس؛ ولمّا كانت اللامؤثرية عدمية وجب أن تكون المؤثريّة وجودية.

والتحقيق في الجواب: أنّ المؤثرية واللامؤثرية وصفان اعتباريان، حكمهما في الثبوت والعدم واحد، ولا تحقق لهما في الخارج. ولا يجب أن يكون أحد النقيضين وجودياً و الآخر عدمياً، بل يجب أن يكون أحدهما موجباً والآخر سالباً، وذلك عائد إلى القول والعقد، لا إلى الحصول في الخارج، كالامتناع ونقيضه،

١ـ هذا الجواب من أُستاذه المحقق الطوسي في نقد المحصل: ١١٦، وللعلاّمة الحلّي فيه نظر، كما ترى في المتن.

٢ـ م: «التأثيرية».

٣ـ اصطلاح منطقي قد مرّ توضيحه في الصفحة ٤٥، والقول: «بأن المؤثّرية وجودية» من هذا الباب، لأنّه وَضَعَ أحد جزئي القضية مكان الآخر، فالصحيح، كما في العبارة أن نقول: «الوجودية مؤثرية».

والإمكان ونقيضه، والوجوب ونقيضه إلى غير ذلك من الاعتبارات العقليّة. وتجدّد المؤثرية لا يقتضي كونها ثبوتية في الخارج، بل في العقل، كما في سائر الإضافات [١].

وفيه نظر ؛ فإنّا قبل ثبوت الأُبوة لزيد نتصوّرها له، ولا نحكم له بها، ولو حكمنا بها له [٢]، كان جهلاً لعدم المطابقة، فإذا ثبتت له بالفعل، حكمنا له بها، وكان الحكم مطابقاً. فلا بدّ من اعتبار أمر آخر غير الذهن ينسب الثبوت إليه، بحيث تثبت المطابقة بالنسبة إليه وعدمها.

وأجاب أفضل المتأخرين عن أصل المعارضة: بأنّ هذا التقسيم، قد يتوجه على ما يحكم بوجوده [٣] ضرورة، كما إذا قيل: لو كنت موجوداً الآن، لكان كوني الآن إمّا أن يكون عدمياً أو وجودياً، والقسمان باطلان.

أمّا الأوّل، فلأنّه نقيض اللاكون في الآن، وهو عدميّ، ونقيض العدمي ثبوتي.

والثاني باطل، لأنّه إمّا أن يكون عين الذات، فلا تبقى الذات عند ما لا يبقى حصولها في ذلك الآن، أو يكون مغايراً لها زائداً عليها، فيكون حاصلاً في ذلك الآن، ويلزم التسلسل. ولمّا كان الحصول في ذلك الآن يفضي إلى هذه الأقسام الباطلة كان باطلاً، فلا يكون للذات حصول في شيء من الآنات [٤]، وهو يستلزم البطلان بالضرورة. وإذا كان هذا التقسيم مبطلاً للضروريّات، قضت الضرورة ببطلانه [٥].

واعترضه أفضل المحققين: بأنّ الأمر ليس كما قاله، لأنّ الكون في الزمان أمر

١ـ قوله: «وتجدد المؤثّرية» آخر استدلال ذكره المعترض في المحصل، انظر الجواب في نقد المحصل ١١٧، والعلاّمة الحلّي أشكل عليه، كما في المتن.

٢ـ م: «حكم له بها».

٣ـ في المصدر: «فيما نعلم وجوده بالضرورة».

٤ـ م: «الأوقات».

٥ـ نقد المحصل: ١١٤ـ١١٥.

عقليّ يعرض للمتكوّن، مشروط بوجود الزمان المتعلّق به، ويقتضي [1] كون المتكوّن بحيث يصلح أن يعرض له ذلك عند فناء الزمان، ولا يتسلسل، ولا يلزم منه ما يبطل البديهيّات [2].

وفيه نظر؛ فإنّ كون الكون في الزمان أمراً عقليّاً، لا يبطل التقسيم، بل فيه اختيار أحد الأقسام، وهو أن يكون عدمياً، ثمّ عروضه للمتكوّن، إمّا أن يكون في العقل لا غير، فيبطل بإمكان أن يعتبره العقل قبل الزمان وبعده، أو يستند إلى أمرٍ خارج الذهن ويعود المحذور بعينه .

وعن الثالث: أنّ المؤثر يؤثر في الأثر حال وجوده، أي في زمان وجوده، وهذا ليس بمحال، فإنّ العلّة مع معلولها بهذه الصفة، لا بمعنى أنّه تجدّد لها وجود آخر غير الوجود الواقع في ذلك الزمان، بل بمعنى أنّ هذا الوجود الواقع في ذلك الزمان صدر منه في ذلك الزمان، ولا يلزم من ذلك ثبوت المقارنة الذاتية بين المؤثر وأثره، بل المقارنة الزمانية، ولا استحالة فيه، وإنّما يؤثر فيه لا من حيث هو موجود، ولا من حيث هو معدوم، بل من حيث ماهية الأثر وإن كانت موجودة في ذلك الزمان.

وبعض المتكلمين يقول: المؤثر يؤثر حال حدوث الأثر، فإنّها ليست بحالة الوجود ولا بحالة العدم.

وأجاب أفضل المتأخرين عن أصل المعارضة: بأنّ هذا التقسيم عائد فيما علم بالضرورة ثبوته، فإنّ الإحداث وإن كان في محل البحث، لكن لا نزاع في الحدوث، والتقسيم الذي ذكروه يدفعه، لأنّه يقال: لو حدث هذا الصوت مثلاً،

١ـ م: «يقتضي» ساقطة، وفي نسخة من المصدر «يفني» ، وفي أُخرى «نعني».

٢ـ نقد المحصل: ١١٧.

فإمّا أن يكـون حدوثه حـال وجوده أو حال عدمـه، فإن حدث حال وجـوده فقد وُجـدَ الموجود، وإن حـدث حال عـدمه فقـد وجِدَ عنـد عدمـه. فظهر أنّ هـذا التقسيم مبطل للضروريات [١].

واعترضه أفضـل المحققين: بأنّ هذا الكـلام [٢] بـاطـل، ودال على تحيّره في أمثال هـذه المواضع. وقـد يمكن أن يقال فيـه ما يقـول المتأخـرون من المتكلّمين الذين لا يقـولون بمقارنة العلّة والمعلـول في الزمان، فإنّهم يقولـون: الثبوت الذي يوجد في الآن الثـاني يصدر من موجـده في الآن الذي قبله، فيكون التأثير سـابقاً على الآثر بآن، ويقع بالقياس إلى ما يحصل بعده، سواء كان الأثر موجوداً في ذلك الآن بتأثير آخر أو معدوماً، ويكون الأثر في آن التأثير غير موجود، وفي الآن الذي يصير موجوداً لا يكون مقارناً للمعدوم [٣].

وعن الرابع: أنّ المؤثر يؤثر في الماهية.

قوله: «إنّـه محال، لأنّ كون السواد سواداً بالغير، يـوجب أن لا يكون السواد سواداً عند عدم الغير».

قلنـا: إذا فرض السـواد، وجبت سـواديّته بسبـب الفرض، وجـوباً لاحقـاً مترتباً على الفرض، ومع ذلك الوجوب يمتنع تأثير المؤثر فيه، فإنّه [٤] يكون إيجاداً لما [٥] فرض مـوجوداً. أمّـا قبل فرضـه سواداً، فيمكن أن يـوجد المؤثّـر السواد على سبيـل الـوجـوب، ويكـون ذلـك الـوجـوب سـابقـاً على وجـوده، والفـرق بين

١ـ نقد المحصل: ١١٥.

٢ـ وهو قوله: «هذا التقسيم مبطل للضروريات».

٣ـ في المصدر: «للعدم»، نقد المحصل: ١١٧.

٤ـ م: «لأنّه».

٥ـ ق: «بما».

الوجوبين [1] ظاهر [2]. وهذه المغالطة نشأت من قبل اشتراك اللفظ بين الوجوب السابق واللاحق، لأنّ الوجوب يدلّ على المعنيين بالشركة اللفظية [3].

وأيضاً إذا قلنا: «فنى السواد» معناه: أنّ السواد الحاصل في زمانٍ ليس بحاصلٍ في زمانٍ بعده، ويكون حمل غير الحاصل على المتصوّر منه، لا على الموجود الخارجي، فإنّ الوضع والحمل يكونان في العقل [4] لا في الخارج أصلاً، وهكذا القول في حصول الوجود من موجده. وإن قيل: تأثير المؤثر في جعل الماهية موصوفة بالوجود، كما ذهب إليه القائلون بشيئية المعدوم [5]، لم يتعلق ذلك بموصوفية الماهية بالوجود، لأنّ ذلك أمر إضافي يحصل بعد اتّصافها به، و المراد من تأثير المؤثر هو ضمّ الماهيّة إلى الوجود، ولا يلزم ما ذُكر من المحال [6].

وفي قوله [7]: «أمّا قبل فرضه سواداً، فيمكن أن يُوجِدَ المؤثر السواد على سبيلِ الوجوب» يقتضي أن يكون تأثير الفاعل ليس إلاّ في الوجود، وليس هو الذي اختاره، بل الوجه أن يقول: أمّا قبل فرضه سواداً فيمكن أن يؤثر المؤثر في كونه سواداً.

١ـ ق وج: «الوجودين»، هكذا في نسخةٍ من نقد المحصل، والصواب ما أثبتناه في المتن من نسخة: م.

٢ـ مذكور في الكتب الحكميّة.

٣ـ فكل ممكن محفوف بوجوبين: أحدهما سابق على وجوده، وهذا في قولهم «الشيء ما لم يجب لم يوجد». والثاني الوجوب اللاحق، وهو الضرورة بشرط المحمول أي وجوب وجوده ما دام موجوداً، وهذان الوجوبان بالغير، وكذلك الماهية المعدومة محفوفة بامتناعين، السابق واللاحق. وسيأتي البحث عنه في ص١٥٤ .

٤ـ وهما من ثواني المعقولات، كما قال في كشف المراد: ٨٠.

٥ـ وهم من المعتزلة وقد مرّ بحثه في أوائل الكتاب.

٦ـ نقد المحصل: ١١٨.

٧ـ أي قول الطوسي المحكي في جواب الإشكال الرابع. و لعلّ«في» زيادة من الناسخ.

وعن الخامس: أنّ عدم الممكن المتساوي الطرفين ليس نفياً محضاً. وتساوي طرفي وجوده وعدمه لا يكون إلاّ في العقل، ومرجّح طرف الوجود يكون موجوداً، وأمّا في العدم، فالمرجّح لا يكون إلاّ عقليّاً. وعدم العلّة ليس بنفي محض، وهو يكفي في الترجيح العقلي. ولكونه ممتازاً عن عدم المعلول في العقل، يجوز أن يعلل هذا العدم بذلك العدم في العقل [١].

وفيه نظر؛ فإنّه إن عنى بأنّ [٢] عدم الممكن ليس نفياً محضاً أنّ له نوعاً من الثبوت وحظاً من الوجود ـ كما اختاره الرئيس ـ فهو ممنوع، فإنّا لا نعقل من عدم السواد إلاّ عدماً مطلقاً مضافاً إلى السواد، ولا نفرق بينه وبين العدم المطلق إلاّ بالإضافة إلى الملكة، وذلك لا يعطيه حظاً من الوجود، كعدم شريك الباري تعالى. وإن عنى به، أنّه ليس عدماً مطلقاً غير مضاف إلى ملكة، فهو حق، لكنّ ذلك لا يقتضي خروجه عن النفي المحض.

والتحقيق: أنّ الأعدام قد تتمايز بحسب الإضافة إلى ملكاتها، فعدم العلّة ممتاز عن عدم غيرها. وهذا الامتياز كافٍ في جواز إسناد البعض [٣] إلى البعض.

وعن السادس: أنّ الحاجة وصف اعتباري لا تحقق له في الخارج حكمه في الثبوت والانتفاء واحد. ولا يلزم من كونها عدميّة أن لا يكون الشيء في نفسه محتاجاً، كالعدم والامتناع، فإنّهما ليسا بثبوتيّين، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون الشيء معدوماً وممتنعاً.

وبالجملة: فالضرورة قاضية باحتياج الممكن في اتّصافه بوجوده أو عدمه إلى سبب خارج عن ذاته، فالمعارضات في مقابلها تشكيك في الضروريّات، فلا يكون مسموعاً، كَشُبَه السوفسطائية.

١ـ نقد المحصل: ١١٨.

٢ـ م: «بأنّ» ساقطة.

٣ـ ق: «التعلّق». ج: «التعين» و الصحيح ما في المتن من م.

البحث السابع:

في أنّه هل يعقل أن يكون أحد طرفي الممكن أولى به لذاته وإن لم ينته إلى حدّ التعيّن؟ [١]

ذهب بعض الناس [٢] إلى أنّه يمكن أن يكون شيء يصحّ عليه الوجود والعدم، يكون أحد طرفيه أولى به من الآخر لذاته.

والمحقّقون على خلاف ذلك، لوجوه:

الأوّل: أنّ ذلك الرجحان إن عُقل زواله عند وجود شيء آخر، اعتبر في تحققه عدم ذلك الآخر، فماهيّة الممكن إذا اعتبرت مع قطع النظر عن ذلك العدم لم تكن مقتضية لذلك الرجحان، وإن امتنع زواله بشيء أصلاً، كان حاصلاً أبداً، ممتنع الزوال، فيكون منتهياً إلى حدّ التعيين.

وفيه نظر، لمنع الملازمة الأخيرة.

الثاني: الممكن مع ذلك الرجحان، إمّا أن يمكن طريان الطرف المرجوح عليه أو لا ، فإن أمكن، فإمّا أن يكون طريانه لسبب، أو لا لسبب. فإن كان لسبب، لم يكن الرجحان كافياً في بقاء الطرف الراجح، بل لابدّ معه من عدم سبب الطرف المرجوح. وإن كان لا لسبب، فقد وقع الممكن المرجوح لا لعلّة، وهو محال؛ لأنّ المتساوي [٣] أقوى من المرجوح، فلمّا امتنع الوقوع حال التساوي

١ـ أي إلى حد الوجوب أو الامتناع، راجع في هذا البحث المباحث المشرقية ١ :٢٢٢؛ نقد المحصل: ١١٩؛ الأسفار ١: ١٩٩ ـ ٢١٥، و ٢٢١ ـ ٢٣٠؛ شوارق الإلهام، المسألة الثالثة والعشرون.

٢ـ من المتكلّمين.

٣ـ م: «التساوي»و هو خطأ.

فأن يمتنع حال المرجوحية كان أولى. وإن لم يمكن طريان المرجوح، كان الراجح واجباً والمرجوح ممتنعاً[١].

اعترضه أفضل المحققين: بأنّ هذا الدليل يقتضي نفي الأولويّة مطلقاً. ولقائل أن يقول: طرف الأولى يكون أكثر وقوعاً، أو أشدّ عند الوقوع، أو أقلّ شرطاً للوقوع، والمستدلّ ما أبطله.

وقد قيل في رجحان العدم في الموجودات[٢] الغير القارة، كالصوت والحركة: إنّ العدم لو لم يكن أولى بها لجاز عليها البقاء.

وأُجيب عنه: بأنّ كلامنا في الممكن لذاته، لا في الممتنع لغيره، وبقاء الغير القارة يمتنع لغيره[٣].

وفيه نظر؛ لأنّ الدليل يقتضي نفي أولوية كافية في الإيجاد لا مطلقاً.

وقوله[٤] في أصل الدليل: «إن كان طريان المرجوح لسبب، لم يكن الرجحان كافياً في بقاء الراجح» ممنوع. فإنّا نقول: إنّه كافٍ، ما لم يطرأ سبب المرجوح، ويترجّح على الراجح.

الثالث: الماهية لو كانت أولى بالوجود، لم يتخلف عنها الوجود إلاّ لوجود ما ينافي ذلك الوجود. وإنّما تتحقق المنافاة من الجانبين. فهذه الأشياء المتعارضة إن كان بعضها أقوى من بعض، فتلك القوة أمر لازم للماهية لنفسها لا لغيرها، والضعف كذلك، فيستحيل[٥] انقلاب القوي ضعيفاً والضعيف قوياً، فحينئذٍ

١ـ نقد المحصل: ١١٩.

٢ـ م: «الوجودات».

٣ـ نقد المحصل: ١١٩.

٤ـ أي قول الرازي وفي ق و ج: «و في قوله»، و الصحيح ما في المتن من م.

٥ـ ق و ج: «يستحيل».

يبقى القوي موجوداً ممتنع الزوال، لأنّه لو عـدم لكان عدمه لأجل وجود معارضه، ومعارضه أضعف منـه، فلا يوجود مع وجوده، إذ لو وجد مـع وجوده لكان أقوى منه، فإذن القوي يكون [1] دائم الوجود ممتنع الزوال. والضعيف يكون دائم العدم ممتنع الحصـول. والأوّل هـو الواجـب، والثاني هـو الممتنـع، فيخرجـان عن حـدّ الإمكان. وإن لم يكن بعضها أقوى، لم يكن اندفاع أحدهما بالآخر أولى من اندفاع الآخـر بـه، فلا يحصـل الترجيح إلاّ لأمـر من خـارج، وحينئـذٍ يحصل التسـاوي المطلوب [2].

احتج الآخرون بوجوه:

الأوّل: الماهيات أُمور متعيّنة، كل واحدٍ منها متميّز عن الآخر بخصوصية، فإمّا أن يكون في الماهية اقتضاء الـوجود والعدم، أو ليس فيها اقتضاء شيء منهما، وهـذا الأخير يوجب صحـة خلـوها عنهما. والأوّل إمّـا أن تكون الماهيـة تقتضيهما جميعاً، وهـو محال، أو تقتضي أحدهما لا بعينه، وهـو باطل، لأنّ الماهيـة متعيّنة في نفسها، فـلابدّ وأن تقتضي شيئاً بعينه، لامتنـاع أن يكون للمبهم حصـول، فإنّه لا يعقل في الـوجود شيء هو في نفسـه غير معيّـن، وإذا استحال حصـول المبهم في الخارج، استحال اقتضـاء الماهيّة له، أويقتضي واحـداً بعينه، مع أنّه يصـحّ عليها طريان الطرف الآخر، وإلاّ لم تكن ممكنة، وهو المطلوب [3].

الثاني: الموجودات السيّالة، كالزمان والحركة والصوت، العدم أولى بها، وإلاّ لصحّ بقاؤها، والوجود يصحّ عليها وإلاّ لم توجد البتة، وإذا كان بعض الممكنات

١ـ م: «يكون» ساقطة.

٢ـ المباحث المشرقية ١: ٢٢٣.

٣ـ المصدر نفسه ١: ٢٢٢ـ٢٢٣.

يصحّ عليه الوجود والعدم ويكون العدم به أولى، جاز ذلك في جانب الوجود [١].

الثالث: أنّ كثيراً من العلل يكون اقتضاؤها لمعلولاتها موقوفاً على شرط، أو زوال مانع، فإذا أُخذت تلك العلل مجرّدة عن وجود تلك الشرائط لها، أو عن [٢] انتفاء الموانع، كان اقتضاء تلك العلل لمعلولاتها أولى من عدم الاقتضاء، وإلاّ لم تتميّز العلّة عن غيرها، فتلك العلّة صحّ عليها الإيجاب وعدمه، مع أنّ الإيجاب أولى من عدمه [٣].

الرابع: المعلول إذا توقّف وجوده على وجود أشياء كثيرة، كان وجوده مع وجود أكثرها أولى من عدمه، ويحصل التفاوت في أولوية وجوده باعتبار كثرة الحاصل من علله وقلّته.

الخامس: قد تكون بعض العلل أكثريّ الاقتضاء لمعلولاته من غير دوام، كاقتضاء الصور النوعيّة، في [٤] العناصر أعراضها، مع أنّها قد تنفك عنها [٥] قسراً، كاقتضاء طبيعة الأرض النزول، مع أنّها قد تتصاعد قسراً، أو [٦] اقتضاء الماء البرودة مع تسخّنه [٧] قسراً. فهذه المعلولات أولى بالوجود، وإلاّ لم تكن أكثريّة [٨].

والجواب عن الأوّل: أنّه لا يلزم من عدم اقتضاء الماهية لشيء من الوجود

١ـ المباحث المشرقية ١: ٢٢٢.

٢ـ م: «عن» حذف سهواً.

٣ـ المباحث المشرقية ١: ٢٢٢.

٤ـ م: «في» متأخر عن «العناصر».

٥ـ ق: «عنها» ساقطة.

٦ـ م: «و».

٧ـ م: «تسخينه».

٨ـ المباحث المشرقية ١: ٢٢٢.

والعدم، صحّة خلوها عنهما، فإنّ المعلول لا يقتضي وجود العلّة ولا عدمها، ولا يصحّ خلوّه عنهما.

سلّمنا، لكنّها تقتضي عدم الخلو عن الوجود والعدم، وذلك أمر عدمي [١]، ولا امتناع في اقتضاء الحقيقة أمراً عدمياً، كاقتضائها كثيراً من السلوب.

وعن الثاني: أنّا [٢] نمنع أولوية العدم في الحركة، لأنّها إمّا الحصول الأوّل في الحيّز الثاني، وذلك ممكن البقاء وليس العدم به أولى، أو الاتصال الممتدّ من أوّل المسافة إلى آخرها أو التوسط، وهما باقيان، والأجزاء فيها بالقوة لا بالفعل، وليس العدم أولى بالحركة من أوّل المسافة إلى منتهاها، بل استمرارها ممكن، كما أنّ انقطاعها ممكن.

وعن الثالث: نمنع الأولوية في اقتضاء العلل المجرّدة عن الشرائط، بل إنّما تحصل الأولوية عند استجماع الشرائط، وهناك تكون الأولوية وجوباً. وهو الجواب عن الرابع والخامس [٣].

البحث الثامن: في أنّ الممكن ما لم يجب لم يوجد [٤]

إعلم أنّ كلّ ممكنٍ، فإنّه محفوف بضرورتين، أحداهما سابقة عليه، والأُخرى لاحقة به. أمّا السابقة، فهي الوجوب المستفاد من وجود المؤثر، أو الامتناع المستند إلى عدمه، ويدلّ عليه أنّا نعلم بالضرورة أنّ الممكن لا ينفك عن أحد وصفي

١ـ م: «أثر نقص» بدل«أمر عدمي».

٢ـ ق: «إنّما» و هو خطأ.

٣ـ المباحث المشرقية ١: ٢٢٤.

٤ـ أُنظر في هذا البحث، النجاة: ٢٢٦؛ المباحث المشرقية ١: ٢٢٤ـ ٢٢٥؛ وشوارق الإلهام: المسألة ٢٤.

الوجـود والعدم، وقد بيّنـا أنّهما بالنظر إلى ذاتـه متساويان لا يترجّـح أحدهما على الآخر بالنظر إلى ذاته [١]، والضرورة قاضيـة بأنّ الترجيح لا بدّ لـه من سبب، وإذ ليس نفس الماهيّـة، فهو خـارج. ومعلوم أنّ الـرجحان غير المانـع من النقيض لا يكفي في حصول الراجح، لأنّ الممكن مع ذلك الـرجحان، إمّا أن يمكن طرو [٢] المرجوح عليه أو لا. فإن لم يمكن، فذلك الرجحـان، مانع من النقيض، وقد فرض أنّه غير مـانع، هـذا خلف. ولأنه المطلـوب. وإن أمكن فليفرض واقعـاً في وقت، فتخصّص أحـد الوقتين بـوجـود الراجح والآخـر بـوجود المرجـوح إمّا أن يكـون لسببٍ[٣] أو لا . والثـاني بـاطـل، لقضـاء الضرورة بـافتقـار وقـوع الممكـن إلى سبب.والأوّل إمّا أن يكون الراجح معه واجباً أو [٤] المرجوح أولاً، فإن لم يكن عاد البحث، وإن كان فا لمطلوب.

وإذا تقـرّر هذا فنقـول: إذا فـرض انضمام سببِ أحـد الطـرفين إلى ماهيّـة الممكن، فإمّا [٥] أن يبقى الممكن على حالة قبل الانضمام من الاستواء، وهو محال، لاقتضائه خـروج السبب عن كونه سببـاً، إذ لا فرق بين وجوده وعـدمه، أو يخرج عن حدّ الاستواء إلى حيّز [٦] الرجحان، فإمّا أن يكون لما يقتضيه السبب أو للآخر، والثاني غير معقول، وإلاّ لكان[٧] سبباً للمرجـوح لا للراجح. والأوّل يقتضي كون ذلك الطـرف راجحـاً، وقد تقـرّر أنّ الـرجحـان المطلق غير كـاف، بل لابـدّ من

١ـ ق: ما بعد «متساويان» إلى «والضرورة» ساقط.

٢ـ ق: «طرف».

٣ـ ق: «بسبب».

٤ـ ق: «و»و هو خطأ.

٥ـ ق: «إمّا»و هو خطأ.

٦ـ كلمة مطموسة نظن أنّ صوابها ما أثبتناه.

٧ـ م و ج: «كان».

الوجوب، فيلزم وجوب الطرف الراجح حتى يوجد، وهو المطلوب.

ولأنّ الممكن لا ينفك عن الاتّصاف بما يقتضيه الراجح، أو نقيضه. ولا يمكن هنا اتّصافه بنقيضه، لخلوّه عن السبب، وهو في حال التساوي يمتنع اتّصافه به، ففي حال المرجوحية أولى بامتناع الاتّصاف به، وإذا امتنع اتّصافه به، وجب اتّصافه بالراجح، وإلاّ لزم خلوّه عن النقيضين، و هو محال، فقد ظهر أنّ كلّ ممكن، فإنّه لا يوجد أو يعدم إلاّ إذا سبقت الضرورة المستندة إلى المؤثر عليه.

وأمّا الضرورة اللاحقة، فإنّ كلّ ما فرض موجوداً، فإنّه يستحيل عليه العدم في تلك الحالة التي فرض فيها موجوداً، وإلاّ اجتمع النقيضان. وهذا الوجوب لحق بعد فرض الشيء موجوداً، و إذا فرض معدوماً، امتنع وجوده في تلك الحال، لامتناع اجتماع النقيضين. وهذا الامتناع هو ضرورة العدم، لحقت بعد فرضه معدوماً. ولمّا كان الممكن لا ينفك عن الوجود أو عن العدم، فهو لا ينفك في كل واحدةٍ من حالتيه عن الوجوبين، لوجوده أو عدمه، وهو لا يقتضي شيئاً منهما، كما لا يقتضي أحد الطرفين لذاته، فهذان الوجوبان خارجان عن ماهية الممكن لا داخلان في ماهيته.

لا يقال: الممكن متردّد بين الوجود والعدم، لا بين الوجوب والامتناع، فكيف جعل الوجوب سابقاً على الوجود.

لأنّا نقول: للممكن وجوبان لاحق وسابق لولاه [1] استحال وجوده، لكن لمّا كان الوجود والعدم غايتي هذا الوجوب والامتناع، صحّ أن يقال: الحقيقة متردّدة بين العدم والوجود، لا بين الوجوب والامتناع. على أنّه في الحقيقة الترديد بين

١ـ أي لولا الوجوب السابق.

الوجود والعدم، هو بعينه ترديد بين الوجوب والامتناع، لأنّ الترديد في الحقيقة هكذا: الممكن إمّا أن يكون موجوداً عن سبب الوجود، أو معدوماً عن سبب العدم.

لا يقال: وجوب الممكن وصف له، فيستحيل سبقه عليه.

لأنّا نقول: الوجوب ليس ثبوتيّاً[1] حتى يستدعي محلاًّ ثابتاً، بل هو أمر ذهني اعتباري، يكفي حلوله في الذهن ونسبته إلى ماهية ذهنيّة.

البحث التاسع: في علّة احتياج الأثر إلى مؤثّره [2]

اختلف الناس هنا، فذهب الأوائل والمتأخّرون من المتكلّمين إلى أنّ علّة الحاجة إنّما هي الإمكان. وذهب قدماء المتكلّمين إلى أنّها الحدوث، وقال آخرون: العلّة مجموع الأمرين، إمّا بأن يكون الحدوث شطر العلّة وجزءاً منها، أو بأن يكون شرطاً لها[3].

والحقّ الأوّل[4]، لوجهين:

الأوّل: أنّ الضرورة قاضية، بأنّ الشيء إذا كان يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون، وكلاهما متساويان بالنسبة إليه، فإنّه يستحيل أن يترجح أحد طرفيه على الآخر إلاّ بسبب مغاير لذاته، وإن لم يعقل سوى الإمكان. ولو جرّده العقل عنه

١ـ ق: «و هو بثابت» بدل «ثبوتياً».

٢ـ راجع في هذا البحث النجاة: ٢١٣ـ ٢١٤؛ الفصل الأوّل من المقالة السادسة من إلٰهيات الشفاء؛ نقد المحصل: ١٢٠ ـ ١٢١.

٣ـ إنَّ مذهب المنكرين لعلّية الإمكان مختلف. انظر الأسفار ١: ٢٠٦.

٤ـ وهو رأي الحكماء، ولصدر المتألّهين رأي آخر. انظر الأسفار ٣: ٢٥٣.

ووصفه بأيّ وصف كان، من حدوث وغيره لم يحكم بالاحتياج. ولو جوّز العقل كون الحادث واجباً لذاته، لم يحكم عليه بالحاجة وإن كان حادثاً، باعتبار زوال الإمكان عنه.

فعلم من هذا، أنّ العلّة في احتياج الممكن إلى المؤثر، إنّما هي إمكانه لا حدوثه.

الثاني: أنّه لو كان الحدوث علّة الحاجة، لزم تأخّر الشيء عن نفسه بمراتب [١]، والتالي باطل، فالمقدّم مثله [٢].

بيان الشرطية: أنّ الحدوث هو كون الوجود بعد العدم، فهو صفة للوجود، والصفة متأخّرة بالطبع عن موصوفها، فالحدوث متأخّر عن الوجود تأخّراً بالذات، والوجود متأخّر عن الإيجاد الذي هو تأثير [٣] موجده فيه، تأخّر المعلول عن علّته، والإيجاد متأخّر عن احتياج [٤] الأثر إلى مؤثره تأخراً بالطبع، فإنّه لولا[٥] الحاجة امتنع تأثيره فيه، والاحتياج متأخّر عن علّته تأخّر المعلول عن العلّة، فلو كانت علّة الحاجة هي الحدوث، لزم تقدّم الشيء وهو الحدوث على نفسه بهذه المراتب الأربعة، وتقدّم الشيء على نفسه محال بالضرورة، فامتنع كون الحدوث علّة الحاجة، فلم يبق إلاّ الإمكان، فهو علّة الحاجة [٦].

١ـ م: «بمراتب» ساقطة.

٢ـ راجع كشف المراد: ٥٤؛ المباحث المشرقية ١: ٢٣٠.

٣ـ ق: «تأثّر» وهو خطأ.

٤ـ م: هنا سقط طويل بدايته «الأثر» ونهايته في البحث الأوّل من الفصل الأوّل من المقصد الثالث «من وحدة أو تعدّد».

٥ـ ق وم: «لو» ساقطة، وما أثبتناه من نسخة ج.

٦ـ وقد أجاب الايجي على هذا الاشكال بغير ما ذكره العلاّمة، المواقف: ٧٣، وانظر الجواب عليه في الأسفار ١: ٢٠٧، في دفع من يعارض الوجه بمثله على نفي علّية الإمكان.

لا يقال: هذا الدليل قائم بعينه في الإمكان. لأنّا نقول [١]: الإمكان صفة للممكن، فيتأخّر عنه بالذات، و الممكن متأخّر عن(تأثير المؤثّر فيه الذي هو الايجاد والايجاد متأخّر عن) [٢] الاحتياج المتأخّر عن علّته، فلو كانت العلّة هي الإمكان، لزم تقدّم الشيء ـ وهو الإمكان ـ على نفسه [٣] بمراتب، فيلزم خروج الإمكان عن العلّية بعين ما خرج به الحدوث.

لأنّا نقول: لا نسلّم قيام الدليل في الإمكان، لأنّ قوله: «الممكن متأخّر عن تأثير المؤثر فيه» غلط، بل إنّما يتأخّر في وجوده أو عدمه عنه المتأخّرين عن ذاته، و بسببهما احتاج الممكن إلى المؤثر، ثم إلى علّة الاحتياج [٤].

احتجّوا بوجوه.

الأوّل: لو كان الإمكان علّة الحاجة إلى المؤثر، لكان الممكن المعدوم محتاجاً، والتالي باطل، لأنّ العدم نفي محض، فلا يتحقّق فيه التأثير، لأنّ العدم ليس بأثر فلا تأثير، والشرطية ظاهرة.

الثاني: لو كان الإمكان علّة الحاجة لكان الممكن الباقي محتاجاً، والتالي باطل بما يأتي، فالمقدّم مثله، والشرطية ظاهرة.

الثالث: الضرورة قاضية، بأنّ كلّ حادث، فلابدّ له من محدث.

والجواب عن الأوّل: ما تقدّم من «احتياج الممكن في عدمه إلى سبب هو عدم مؤثره»، فبالحقيقة علّة الوجود هي علّة العدم، لكن إن حضرت أثرت الوجود، وإن عدمت أثرت العدم، وكونه نفياً محضاً، لا ينافي تميّزه باعتبار نسبته

١ـ تتمة لقوله: لا يقال، و ليس جواباً له.

٢ـ ق:مابين الهلالين ساقط.

٣ـ في النسخ:«على نفسه و هو الامكان»، و الأفضل ما أثبتناه طبقاً للسياق.

٤ـ انظر المعارضة وجوابها في نقد المحصل : ١٢٠.

إلى ملكته، ونمنع كون العدم ليس بأثر، نعم إنّه ليس بأثر وجودي، بل هو أثر عدمي.

وعن الثاني: بالمنع من بطلان التالي وسيأتي [١].

وعن الثالث: بأنّ الضرورة إنّما قضت بذلك، لاتّصاف الحادث بالإمكان، لأنّه لما حدث بعد أن لم يكن، فقد اتّصفت ماهيته بالعدم السابق والوجود اللاحق، فكانت ماهيته من حيث هي هي قابلة للأمرين، فاتّصافها بأحدهما لابدّ له من سبب، لأنّ التساوي يمنع من الترجيح، فلابدّ من وجوبٍ سابقٍ مستندٍ إلى المؤثر، فلو جوّز العقل وجوبه لم تقض الضرورة بالحاجة فيه.

واعلم، أنّ الوجه الثاني من الوجهين الدالّين على أنّ الحدوث لا يصلح للعلّية يدلّ بعينه على أنّه لا يجوز أن يكون جزءاً منها، ولا شرطاً لها، لأنّا أبطلنا كونه [٢] علّة، لكونه متأخّراً والعلّة متقدمة، وجزء العلّة وشرطها أقدم من العلّة بمرتبة، [٣] فكانا أولى بالامتناع لزيادة مراتب التقدّم حينئذٍ.

واعلم، أنّا لو جعلنا العلّة المحوجة إلى المؤثر هي الإمكان، بشرط كون الممكن ممّا سيحدث، على أن يكون هذا الوصف جزء العلّة، أو شرطها، أو جعلناه كلّ العلّة، اندفع الدور وتقدّم الشيء على نفسه، وكأنّ مقصود كلام المتقدّمين من المتكلّمين ذلك.

١ـ في البحث العاشر الآتي.

٢ـ ق: «كونها».

٣ـ كلمة مطموسة في المخطوطات، ولعلّ ما أثبتناه هو الصواب.

البحث العاشر:

في أنّ الممكن الموجود، هل يحتاج في بقائه إلى السبب أم لا ؟[١]

اختلف الناس في ذلك، فذهب الأوائل والمتأخّرون من المتكلّمين إلى أنّ الممكن حال بقائه محتاج إلى السبب، و نفاه قدماء المتكلّمين[٢] والمعتمد الأوّل.

لنا: أنّ العلّة المحوجة إلى المؤثر هو الإمكان، وهو لازم للماهيّة، ثابت لها حالة البقاء، كما ثبت حالة الحدوث، فيلزم ثبوت الاحتياج في الحالتين، لوجود العلّة فيهما.

وأيضاً: لو استغنى الممكن في وجوده في الزمن الثاني عن المؤثر، لكان واجباً، إذ ليس معنى الواجب سوىٰ المستغني في وجوده عن السبب، فإن كان لذاته فهو محال، لاستحالة تعدّد الواجب لذاته، وتجدّد الوجوب الذاتي للشيء، و إن كان لغيره، فهو المطلوب.

احتجّوا بوجهين:

الأوّل: لو افتقر الممكن حال بقائه إلى السبب، لكان ذلك السبب إمّا أن يكون له أثر، أو لا . فإن لم يكن له أثر البتة، كان الباقي في ذلك الوجود غنياً عن ذلك المؤثر. وإن كان له أثر، فإمّا أن يكون هو الوجود[٣] الأوّل، أو غيره. فإن كان

١ـ راجع التحصيل: ٥٢٤وما بعدها؛ إلهٰيات الشفاء، الفصل الأوّل و الثاني من المقالة السادسة؛ كشف المراد : ٨١.

٢ـ و قد حكى عنهم أنّه «لو جاز على الباري العدم لَما ضرَّ عدمُه وجودَ العالم» انظر شرح الإشارات ٣: ٦٨؛ الأسفار ١ :٢٢٠.

٣ـ ق:«الموجود» و هو خطأ.

الأوّل، كان ذلك تحصيلاً للحاصل و إن كان الثاني، كان الشيء موجوداً مرتين، وهو محال. ولأنّه يلزم أن يكون المحتاج إنّما هو الوجود[1] المتجدّد لا الباقي، وهو المطلوب[2].

الثاني: أنّا نشاهد البناء باقياً بعد الباني، ولو كان محتاجاً إليه عدم لعدمه، والحجر المرمي تبقى حركته بعد مفارقة الرامي[3].

والجواب عن الأوّل: أنّ قولكم: «السبب حال البقاء، إمّا أن يكون له أثر أو لا » غلط، فإنّ المؤثر في البقاء، لا يكون له أثر البقاء حال البقاء، وتحصيل الحاصل إنّما لزم منه، بل المؤثر يفيد البقاء بعد الإحداث، وتأثيره بعد الإحداث في أمر جديد هو البقاء، فإنّه غير الإحداث، فهو مؤثر في أمر جديد صار الباقي به باقياً، لا في الذي كان باقياً، ولولا ذلك الجديد، لم يكن الأثر باقياً.

وأيضاً إن عنيتم بقولكم: «المؤثر هل له فيه تأثير أم لا؟ » أنّ المؤثر هل له فيه تأثير جديد، فليس الأمر كذلك، و إن عنيتم به أنّ المؤثر له فيه تأثير، بمعنى أنّ الأثر الذي وجد عنه استمر لأجل استمراره، فالأمر كذلك.

واعترضه أفضل المحقّقين: بأنّ البقاء المستفاد من المؤثر أمر جديد، لولاه لم يكن الأثر باقياً[4].

وفيه نظر؛ فإنّ تحصيل الحاصل، نشأ من أنّ المؤثر أثّر في الباقي البقاءَ حال

١ـ ق: «يكون».

٢ـ راجع نقد المحصل: ١٢١.

٣ـ راجع شرح الإشارات ٣:٦٨، وفيه إشكال آخر هو: لو كان يفتقر إلى الباري تعالى من حيث هو موجود لكان كلّ موجود مفتقراً إلى موجد آخر، والباري أيضاً.

وأجاب قطب الدين الرازي عن الإشكالات في المحاكمات(ذيل شرح الاشارات) فراجع.

٤ـ نقد المحصل: ١٢١.

فرض البقـاء موجـوداً، لكن المستدل لم يطلـب ذلك، بل قصد أنّ أثـر السبب في البـاقي في زمـان البقاء، إن كـان هـو الـذي أوجده حـال الحدوث ، لـزم تحصيل الحاصل، وإن كـان مغايـراً له، كـان التأثير في أمـر جديـد. وأيضاً هـذا الجواب يقتضي كون البقاء موجوداً، ويلزم منه التسلسل.

وعن الثاني: أنّ البنـاء، ليس المحتـاج فيـه إلى البـاني استقـرار أجـزائه في مواضعها، بل حركة الباني علّة لحركة تلك الأجزاء من موضع إلى آخر، واستقرارها في مواضعها مستند إلى خلق أكوان فيها من الله تعالى، كما ينقل الجسم من حيّز إلى آخر. والرامي يفيد المرمي قوة تستمر باستمرار الحركة.

خاتمة: الامتناع وصف عـدميّ، وإلاّ لكان الموصـوف به ثـابتاً، وهو بـاطل بالضرورة. وهـو قد يكـون ذاتياً، كامتنـاع شريك البـاري لذاته، لا بمعنـى أنّ له ذاتـاً تقتضي امتنـاع وجوده، بـل أنّ تصوّره مقتـضٍ لامتنـاع وجوده. وقـد يكـون عرضيّاً، كوجود المعلول مع عدم علّته، فإنّه يكون ممتنعاً لا لذاته، بل باعتبار عدم علّته، والامتناع الذاتي[1] في مقابله الوجوب الذاتي، والعرضي في مقابله العرضي.

١ـ أضاف في ق: «في مقابله الوجود الذاتي»، وهو من اقحام الناسخ.

المقصد الثالث

في التقسيم بالنسبة إلى الماهية والجزء والخارج والكلّـي والجزئي

إعلم: أنّ كلّ معقولٍ فإمّا أن يكون نفس الماهيّة أو جزءها أو خارجاً عنها. وأيضاً، فإمّا أن يكون كلياً أو جزئياً، فهنا فصول:

الفصل الأوّل:

في مباحث الماهيّة

البحث الأوّل: في تحقيق الماهية [1]

لكلّ شيءٍ حقيقة هو بها ما هو، وتلك الحقيقـة هي الماهيّة بالذات ومغايرة

١ـ راجع: الفارابي، فصوص الحكم: ٤٧؛ المباحث المشرقية ١: ١٣٩ـ ١٤٢؛ كشف المراد: ٨٥. و عرفها الجرجاني وقال: «الأمر المتعقل، من حيث إنّه مقول في جـواب ما هو يسمى: ماهية، و من حيث ثبوته في الخارج يسمى: حقيقة، و من حيث امتيازه عن الأغيار: هوية، و من حيث حمل اللوازم له: ذاتاً، و مـن حيث يستنبط من اللفـظ: مدلولاً، و مـن حيث إنّه محلّ الحوادث: جـوهراً... مـاهية الشيء: ما به الشيء هو هو، و من حيث هي هـي لا موجودة ولا معدومة، ولا كلي ولا جزئي، ولا خاص و لا عام» (التعريفات: ٢٥١).

لها بالاعتبار، فإنّ الماهيّة إذا أُخذت ثابتة في الأعيان، سمّيت حقيقة، وإن أُخذت معقولة، سمّيت ماهيّة، وهي مشتقّة عمّا هو، وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو. وتلك الماهية إذا أُخذت من حيث هي هي، ولم يضم إليها في الاعتبار شيء من صفاتها [١]، من وحدة أو تعدّد أو غيرهما من الصفات اللازمة أو المفارقة، كانت نفس الماهية مغايرة لجميع الصفات، فالفرسيّة إذا أُخذت من حيث هي فرسية لم تكن شيئاً غير الفرسيّة، وهي مغايرة للوحدة والكثرة والوجود والعدم. فإذا ضممت قيداً زائداً إليها، كالوحدة، صارت فرسية وشيئاً آخر هو الوحدة، فصارت باعتبار الوحدة فرسية واحدة وتغاير الاعتباران.

وإذا أُخذت الفرسيّة من حيث تطابق بحدها أُموراً كثيرة [٢]، صارت عامّة، وهي في نفسها ليست إلاّ الفرسيّة، ومفهوم الوحدة والكثرة مغايران لمفهومها، وإلاّ لو كانت مفهوم أحدهما، لم تصدق على مقابله.

فإن سألنا عن الفرسيّة بطرفي النقيض، لم يكن الجواب إلاّ السلب،على أن يكون قبل «من حيث» لا على أنّه [٣] بعد «من حيث» [٤].

ولو سألنا عنها بموجبتين في قوة النقيضين، بحيث لا تخلو عنهما، كالواحد والكثير، لم يلزم الجواب.

١ـ انتهى السقط حيث كان بدايته «الأثر» في ص ١٥٤.

٢ـ م: «كثيرة» ساقطة، والعبارة في المباحث المشرقية كذا «من حيث إنّها تطابق أُموراً كثيرة، تجدها عامّة».

٣ـ م: «أنّه» حذفت سهواً.

٤ـ أي يكون السلب قبل الحيثية، حتى يفيد سلب المقيّد ــ أي وجود المقيد بمرتبة الذات ـ دون السلب المقيّد. ويذكر السبزواري وجه التقديم بقوله:

وقَدِّ من سلباً على الحيثية ... حتى يَعمَّ عارض الماهية

شرح المنظومة: ٩٤.

والفرق ظاهر [١]، لأنّ الكثير هنا [٢] وقع موقع السلب بعد «من حيث»؛ فإنّا إذا قلنا: الفرسيّة من حيث هي فرسيّة واحد أم ليس؟ كان الجواب: ليس الفرسية من حيث هي فرسيّة واحداً، وهو جواب صحيح.

ولو قلنا: الفرسيّة من حيث هي فرسيّة واحد، أو كثير، فقلنا: واحد، أو كثير، لم يكن جواباً صحيحاً. وكان الحق: ليست الفرسيّة من حيث هي فرسيّة، واحداً ولا كثيراً لأنّ قولنا: ليست الفرسيّة من حيث هي فرسية واحداً يصدق مع كونه واحداً بخلاف قولنا: الفرسيّة من حيث هي فرسيّة كثير . فالفرسيّة من حيث هي فرسيّة، لا يدخل في مفهومها الواحديّة والكثيريّة، و إن وجب اتّصافها بأحدهما، لكن لا من حيث مفهوم الفرسيّة، بل باعتبار ما ينضمّ إليها.

وإذا قيل: الإنسانيّة التي في زيد من حيث هي إنسانيّة، لا تغاير التي في عمرو، كان حقّاً. ولا يلزم منه أن يقال: فهما واحد بالعدد، لأنّا عنينا بهذا السلب «أنّ تلك الإنسانية من حيث هي إنسانيّة، إنسانيّةٌ فقط؛ وكونها غير التي في عمرو شيء من خارج».

وإذا قيل: الإنسانيّة التي في زيد من حيث هي إنسانيّة، هل هي التي في عمرو؟ فالجواب «ليس» قبل «من حيث» لأنّ قولنا: من حيث هي إنسانيّة أسقط اعتبار كونها في زيد [٣]، لأنّه قيد خارج عن الإنسانيّة من حيث هي إنسانيّة.

فإن قيل: الإنسان من حيث هو إنسان، إذا كان موجوداً في زيد، فإمّا أن

١ـ بين أن نسأل بطرفي النقيض، وبين أن نسأل عنها بموجبتين في قوة النقيضين. راجع الفصل الأوّل من المقالة الخامسة من إلهيّات الشفاء، ومن أراد التفصيل فليراجع التعليقة على الشفاء، لصدر المتألّهين: ١٨١ـ ١٨٢، وأوائل الأسفار: ج٢.

٢ـ ق: «هنا» ساقطة والمراد منها السؤال الثاني.

٣ـ م: «اسقط كون اعتبارها في زيد»، وهي في المباحث المشرقية: «اسقط عنها اعتبار كونها في زيد».

يكون خاصّاً به، فلا يكون غيره إنساناً، ولم يكن الإنسان بما هو إنسان موجوداً فيه، بل إنسانٌ ما. وإن لم يكن خاصّاً به، كان شيء واحد بالعدد موجوداً في محالّ [١] متعددة وهو محال؛ فإذن يمتنع أن يكون الإنسان من حيث هو موجوداً في الأشخاص، فيكون مفارقاً.

فالجواب : الإنسان من حيث هو موجود في الشخص، فيكون إنساناً ما. وإذا كان المعيّن [٢] موجوداً، فالإنسان من حيث هو، موجود، لأنّ المعيّن [٣] إنسان وشيء، ووجود المركب يستلزم وجود أجزائه. وإذا كان إنسان ما موجوداً، فالإنسان الذي هو جزء من إنسان ما موجود، فاعتبار الإنسان بذاته جائز، وإن كان مع غيره، لأنّ ذاته مع غيره [٤] ذاته، وذاته له بذاته، وكونه مع غيره عارض له، وهذا الاعتبار مقدم في الوجود على الإنسان الشخصي والكلّي العقلي تقدم البسيط على المركب، وهو بهذا الاعتبار لا جنس ولا نوع، ولا واحد ولا كثير، بل انسان فقط، لكن يلزمه إحدى هذه الأوصاف من خارج ذاته، وليس من هذه الجهة فرساً ما [٥] وإن كان يلزمه أن يكون فرساً ما [٦].

وأيضاً [٧] لا يصحّ قوله: «الإنسان الموجود في الأشخاص إمّا خاص أو عامّ»؛ لأنّ الإنسان من حيث هو لا عامّ ولا خاصّ.

واعلم: أنّ الكلّي قد يوجد باعتبارات ثلاثة:

الأوّل: الماهيّة من حيث هي هي، وتسمّى الطبائع، أي طبائع أعيان الموجودات ونفس حقائقها. وتسمّى الأمر الإلهي، كما يؤخذ الحيوان لا بشرط

١ـ ق وج: «حال».

٢و٣ـ م:«المعنى». ق و ج: «العين» و لعلّ الصواب ما أثبتناه وفقاً للسياق.

٤ـ ق:«غير».

٥و٦ـ كذا، والصواب«انساناً ما».

٧ـ هذا جواب عن الإشكال الثالث.

شيء[١].

الثاني: الماهيّة بشرط التجرّد عمّا سواها، كأخذ الحيوان بشرط لا شيء، بل مجرّداً عن غيره. والأوّل موجود في الخارج، بخلاف الثاني، فإنّ وجوده ذهني، على أنّ ذلك خارج عنه أيضاً، فإنّ شرط تجرّده ينافي اعتبار وجوده ذهناً[٢]، لا وجوده ذهناً[٣].

الثالث: الماهيّة بشرط عروض اللواحق الخارجيّة[٤] عنها بها، من الفصول، فتكون أنواعاً، ومن العوارض، فتكون أصنافاً وأشخاصاً. وهي بهذا الاعتبار موجودة في الخارج، بل هي المقصودة بالذات بالوجود؛ فإنّ الغرض والغاية الحقيقيّة يتعلّقان بوجود الأنواع[٥].

والفرق بين أخذ الشيء بشرط لا، وبين أخذه لا بشرط، إنّما يظهر في الخارج عن الماهيّة، لا في الماهيّة ولا في مقوّماتها، بل الماهيّة ومقوّماتها دائماً توجد بشرط لا، إذ لو أدخلت في الحقيقة قيداً أو أخرجت عنها قيداً، لم تكن تلك الحقيقة، بل صارت حقيقة أخرىٰ. أمّا لوازم الحقيقة، فتارة تؤخذ بشرط لا، وتارة تؤخذ لا بشرط. فإذا أُخذت الحقيقة بالنسبة إلى تلك اللوازم بشرط لا ، فقد أُخذت الحقيقة مجردة عن تلك العوارض، وهو ممكن، بخلاف المقوّمات. وإذا أُخذت الحقيقة بالنسبة إلى تلك اللوازم لا بشرط، فقد أُخذت الحقيقة صالحة لعروض أمر زائدٍ عليها ولعدمه.

١ـ من هنا إلى قوله: «وجوده ذهناً» مشوشة في النسختين: م و ق، فأثبتنا الصحيح منهما.

٢ـ م: «ذهنياً».

٣ـ م: «لا وجوده ذهناً» ساقطة.

٤ـ وتسمى الأُولى المطلقة، والثانية المجردة، والثالثة المخلوطة. انظر البحث في الأسفار ٢/ ١٦ وما بعده، وشرح الإشارات، قسم المنطق: ٤٣ وما بعده.

٥ـ م: «العرض والأنواع».

واعلم: أنّ الجنس قد يمكن أن يؤخذ باعتبارين معاً، فإنّ الحيوان يمكن أخذه بشرط لا شيء، فإنّ شرط الشيء هنا يراد به ما من شأنه أن يدخل في مفهوم الحيوان عند صيرورته محصّلاً، فإنّ المعاني الجنسيّة إنّما تتحصل بالفصول.

البحث الثاني: في تقسيم الماهية [١]

الماهيّة إمّا أن تكون بسيطة، وإمّا أن تكون مركّبة. وللبسيط تفسيران:

أحدهما: الذي لا تلتئم حقيقته من أُمور.

والثاني: الذي تتساوى أجزاؤه في الاسم والحدّ.

والمراد هنا الأوّل.

والمركّب هو الذي تلتئم حقيقته من عدة أُمور. والحسّ دلّ على وجوده.

ولابدّ من وجود البسيط، وإلاّ لزم تركّب كلّ ماهيّة من أُمور غير متناهية كلّ واحدٍ من تلك الأُمور مركّب من أُمورٍ غير متناهية. وهكذا إلى ما لا يتناهى، وهو غير معقول، لاستلزامه وجود الكثرة من دون الوحدات.

والضرورة قاضية، بأنّ كلّ كثرةٍ سواء كانت متناهية أو غير متناهيةٍ، فإنّ الواحد فيها [٢] موجود، لأنّه جزء، ولا وجود للكلّ بدون جزئه، ثمّ ذلك الواحد إن كان مركّباً لم يكن واحداً، هذا خلف، وإلاّ فالمطلوب.

قال أفضل المتأخّرين: مجموع أجزاء الماهيّة نفسها، وإلاّ لكان إمّا داخلاً فيها، وهو محال [٣]، وإلاّ لكان هناك جزء آخر، فلم يكن ما فرضناه مجموع

١ـ راجع المباحث المشرقية: ١: ١٤٢؛ المواقف: ٦١.

٢ـ ق و ج: «منها».

٣ـ ق: «إمّا داخلاً فيها وهو محال» ساقطة.

الأجزاء، هذا خلف، أو خارجاً عنها، فتكون الأجزاء عوارض، وهو محال.

وليس بجيد، لأنّ هنا قسماً آخر وهو أن يكون مجموع الداخل، لأنّ كلامه يُشعر بأنّه أراد بالداخل بعض الأجزاء.

وقيل: لو كان مجموع الأجزاء نفس الماهيّة، لم تكن للمركّب علّة تامة، لأنّها ليست مجموع الأجزاء، لأنّ التقدير أنّها نفسه [١]، ولا بعضها، لافتقاره إلى الآخر [٢] ولا الخارج، لافتقاره إلى الأجزاء. ولا إلى [٣] جميع الأجزاء والخارج، وإلّا لكان نفس الماهيّة جزء علّتها. ولا بعض الأجزاء والخارج، لافتقاره إلى البعض الآخر، وهذا الإيراد من فوائد «المولى الأعظم الوزير خواجه رشيد الملّة والدين» وهو لازم لا جواب عنه إلّا المعارضة.

وهذه الآحاد إنّما تتركّب منها الماهيّة لو كان بعضها محتاجاً إلى البعض الآخر، إذ لو كان كلّ واحدٍ منها [٤] غنيّاً عن صاحبه لم تتركّب منها حقيقة واحدة، وكان بمنزلة جلوس الإنسان على الحجر، فإنّه لمّا انتفت الحاجة بينهما، امتنع تركّب حقيقة منهما. والمعجون وإن استغنى كلّ واحدٍ من أجزائه عن البواقي، لكنّ الصورة الحاصلة من تركيب تلك الأجزاء المادّية محتاجة إليها، وتلك الصورة المعجونية جزء من المعجون، وكذا الصورة [٥] العددية، كالعشرية المحتاجة إلى آحادها، والصناعية كذلك، كالحائط المستغني كلّ واحدٍ من أجزائه المادّية عن الآخر، واحتياج صورته إليها، ولا يمكن احتياج كلّ واحدٍ منها إلى الآخر من الجهة الواحدة، وإلّا لزم الدور، بل إن احتاج كلّ منهما إلى الآخر فمن جهتين

١ـ ق: بزيادة جملة «لأنّ التقدير أنّها ليست مجموع الأجزاء» قبل «لأن التقدير أنّها نفسه».

٢ـ كذا في المخطوطة.

٣ـ م: «إلى» ساقطة.

٤ـ ق: «منها» ساقطة.

٥ـ م: «الصور».

متغايرتين، كالمادة والصورة.

قيل: إنّه لا يكفي احتياج بعض الأجزاء إلى ما يحتاج إليه الآخر وإن استغنى عن الآخر، وإلاّ لتمت الحقيقة بالمحتاج والمحتاج إليه، دون الآخر، فلا يكون الآخر جزءاً، بل ما احتاج إليه الآخر، مثلاً الحيوان غير متقوّم بالضاحك، وإن احتاج إلى ما يحتاج إليه الضاحك وهو الناطق. و الملازمة ممنوعة.

البحث الثالث: في أنّ البسائط هل هي مجعولة أم لا؟ [١]

اختلف الناس في ذلك، بعد اتفاقهم على أنّ وجود الممكن البسيط إنّما يحصل بالفاعل، فليس النزاع في أنّ وجود البسيط هل يحصل بالفاعل أم لا، بل في ماهيته، مثلاً: هل السواد سواد بالفاعل أم لا؟ .

فذهب أكثر الأوائل وقدماء المعتزلة إلى أنّها غير مجعولة.

وذهب آخرون، خصوصاً من جعل الوجود نفس الماهية، إلى أنّها مجعولة [٢].

احتجّ الأوّلون بوجوه:

الأوّل: علّة الحاجة إلى المؤثر إنّما هي الإمكان، وهو أمر إضافي لا يعقل تحقّقه بالنسبة إلى شيءٍ واحد، لاحتياج الإضافة إلى مضافين، إذ من خاصّيتها [٣] التعاكس. وإذا لم يعقل عروض الإمكان للواحد إلاّ باعتبار حصول شيءٍ آخر له كوجود أو عدم، استحالت الحاجة عليه لانتفاء علّتها [٤].

١ـ راجع المباحث المشرقية ١: ١٤٣ـ١٤٤؛ المواقف: ٦٢ـ٦٣ وقد قال فيه: «إنّ هذه المسألة من المداحض».

٢ـ راجع كشف المراد: ٨٩.

٣ـ م: «خاصتها».

٤ـ م: «علّته».

الثاني: تـأثير الشيء في غيره إنّما يكـون بعـد احتيـاجـه إلى ذلـك الشيء، واحتياجه إلى ذلك [١] الشيء نعت من نعوته، والنعت متـأخّر عن المنعوت، فإذن حقيقته مقدّمة على تأثير الشيء فيه، فيستحيل أن يكون للشيء فيه تأثير.

الثالث: لو تعلّقت سـوادية السواد بغيره، لم يكن السواد سـواداً عند فرض عدم ذلك الغير، وهو محال؛ لأنّ السواد سواد لذاته سواء تحقّق غيره أو لا.

وفي الأوّل نظر؛ لأنّ الماهيّة وجعل الفاعل لها أمران متغايران، فصحّ عروض الإمكان بالنسبة إليهما.

وفي الثاني: لأنّ الاحتيـاج وصف اعتبـاري، وإن كان منسـوباً إلى الماهيّـة، لكنّ ذلك لا يقتضي كونه وجودياً، لأنّه منسوب إليها حال كونها ذهنيّة بالحاجة[٢] عند كونها خارجية.

وفي الثالث: لأنّه المتنـازع، فإنّ من يجعل السـواد سواداً بالفـاعل، يعترف برفـع حقيقة السواد عنـد ارتفاع الفاعـل، لا بأن يثبت السواد ويـرتفع عنه كـونه سواداً، بل بأن لا تبقى له حقيقة البتّة.

احتجّ الآخرون: بأنّه لو انتفت مجعولية البسيط انتفت المجعولية مطلقاً، لأنّ الماهية إذا لم تكن مجعولـة، لم يكن الوجود أيضاً مجعولاً، بعين مـا تقدّم من الأدلّة، فلا تكون الماهيّة الموجودة مجعولة، فـلا يستند الممكن الموجود إلى المؤثر، فلا يكون ممكناً بل واجباً، هذا خلف.

لا يقال: المستند إلى الفاعل هـو موصوفية الماهيّة بالوجود، وهـو أمر مغاير للماهيّة والوجود.

لأنّا نقول: **أوّلاً**: الموصوفيّـة ليست ثبـوتيّة وإلاّ لـزم التسلسل، لاستحالـة

١ـ ج: «ذلك» ساقطة.

٢ـ كذا في النسخ، و يبدو أنّ الصحيح: «بلا حاجة» أو «فلا حاجة».

قيامها بذاتها، فإنّه لا يعقل لها تأصّل في الوجود واستغناء[١] عن القيام بالغير، وإذا كانت صفة للغير كان اتّصاف الغير بها أمراً زائداً عليهما فكان[٢] للموصوفيّة موصوفية أُخرى ويتسلسل. وإذا لم تكن ثبوتية استحال اسنادها إلى المؤثر.

وثانياً: أنّ البحث في الموصوفية كالبحث في الماهيّة، بأن نقول: لو كانت الموصوفية بالفاعل لزم ارتفاعها بارتفاع الفاعل، لكن خروج الموصوفيّة عن كونها موصوفيّة محال، كاستحالة خروج السواد عن كونه سواداً.

وثالثاً: أنّ موصوفية الماهيّة بالوجود إن كانت نفس الوجود عاد الإشكال، وإن كانت مغايرة له، فإن لم تكن ثبوتيّة استحال اسنادها إلى الفاعل، وإن كانت ثبوتيّة، فإن كانت بسيطة عاد الإشكال، وإن كانت مركّبة، كان الكلام في بسائطها وتركّبها، كالكلام في الماهيّة والوجود وانتساب أحدهما [إلى][٣] الآخر.

واعترض أفضل المحقّقين[٤]: بأنّ تأثير المؤثر، في جعل الماهية موصوفة بالوجود، كما هو رأي القائلين بشيئية المعدوم، ولا يتعلق ذلك بموصوفيّة الماهيّة بالوجود، لأنّ ذلك أمر إضافي يحصل بعد اتّصافها به. والمراد من تأثير المؤثّر هو ضم الماهيّة إلى الوجود، ولا يلزم من ذلك محال[٥].

وفيه نظر، لعود البحث في الضم وجعل الماهيّة موصوفة بالوجود، وغير ذلك من العبارات، فإنّ المستند إلى الفاعل كيفما كان إمّا بسيط أو مركّب[٦].

١ـ م: «استغناها». ق: «استغنائها».

٢ـ م: «وكان».

٣ـ م وج: «بالآخر»، ق: «في الآخر».

٤ـ وهو المحقّق الطوسي «رحمه الله».

٥ـ نقد المحصل: ١١٨.

٦ـ وقد استوفى القوشجي البحث في هذا الموضوع، فراجع شرحه على تجريد الاعتقاد: ٩٩ـ١٠٢.

البحث الرابع: في الفرق بين الجزء وغيره[1]

للجزء خواص ثلاثة: إضافيتان و حقيقية هي: [2]تقدّمه [3] في الوجودين والعدمين، لأنّ الماهية معلولـة للأجزاء، والعلّة متقدّمة على المعلـول، وعدم العلّة متقدّم أيضـاً على عدم المعلـول، لكونـه علّة لـه. فالعشرة إنّما تـوجد إذا وجـدت آحادهـا بأجمعهـا، وعدم أيّ واحـدٍ كان منهـا علّة في عـدمها [4] فكلّ واحـدٍ من الأجزاء علّة ناقصة في تحقّق العشرية، وعدم كلّ واحدٍ علّة تامّة في عدمها.

والفرق، أنّ الـوجود لمّا تـوقّف على تحقّق جميع الأجـزاء توقّـفَ المعلول على علّته، وكان عدم العلّة الناقصة، علّة تـامة في عدم المعلول، لزم توقّف الوجود على الجميع والعـدم على عدم أيّ واحدٍ كـان. ولمّا وجب التطابق بين الصـورة العقليّة والخارجية ــ وإلاّ لم تكن الصورة المعقـولة [5] صورة للخارجية ــ وكانت الأجزاء لذاتها متقـدّمة في الـوجود الخارجي على الماهيّـة، وجب أن يكون في العقـل أيضاً كذلـك، فإنّه يستحيل تعقّل الماهيّـة مفصّلة، إلاّ بعـد تعقّل جميع أجزائهـا، إذ لو عقلت الحقيقة مفصّلـة بدون جزئها لم يكـن ذلك جزءاً [6] لها، بل وصفاً خـارجياً عنها.

والحاصل: أنّ الماهيّـة ليست إلاّ مجمـوع تلك الأجـزاء، وحصول المجمـوع

١ـ راجع المباحث المشرقية ١: ١٤٤ـ ١٤٦؛ كشف المراد: ٩٠.

٢ـ أي الخاصة الحقيقية.

٣ـ ق: «متقدمة»، والصواب ما أثبتناه من: م.

٤ـ م: «عدم كل واحد منها علّة في عدمها».

٥ـ ق: «المعلومة».

٦ـ م: «الجزء».

متأخّر عن حصـول الأجزاء، ولمّا كان التقدّم من لوازم الجزء لـذاته، وتعقّل الملزوم يستلزم تعقّل اللازم القريب، وجب أن يتصوّر الذهن تقدم الجزء، فتصوّره متقدّم، وتقدمه متصوّر. [1]أمّا لو عقلنا الماهيّة غير مفصّلة، بل بحسب عوارضها، لم يجب تصوّر الجزء معها ولا تقدّم تصوّره، لأنّ ذلـك في الحقيقة ليس تصوّراً لتلك الماهيّة بل لعارضها. فالأجزاء لكونها متقدمة في الوجود الذهني، يلزمها كونها بيّنة الثبوت للماهيّـة، أي لا تفتقـر إلى وسط بينهـا وبين الماهيّـة، ولكونها متقـدّمـة في الخارج تستغني عن السبب الجديد، لأنّ تحقق الماهيّة إذا تـأخر عن تلك المفردات، فمتى تحققت الحقيقة فقـد كانت تلك المفردات متحققة أوّلاً، وحينئـذٍ لا يجوز استنادها إلى سبب آخـر جديـد، لاستحـالة تحصيل الحاصـل. وكذا في الـذهن، لما تأخـر حصول الحقيقة فيه عن تصوّر المفردات، استغنى عن السبب الجديد أيضاً، وهذا الاستغناء الثاني [2] هو المراد بالتبيّـن. وخاصيّة [3]التقدّم أخص من الخاصية التي هي الاستغنـاء عن السبب، لأنّ الأُولى هو الحصـول المتقدّم، والثانيـة هي مطلق الحصول. فلهذا قالـوا: «لا يلزم من كون الوصف بيّـن الثبـوت للشيء وكونه غنياً عن السبب كونه ذاتياً».

لا يقال: لـو اقتضى عدم الجزء عدم الكـلّ، لزم اجتماع العلل الكثيرة على المعلـول الشخصي، أو الترجيح من غير مـرجح، والتـالي باطـل بما يأتي، فالمقـدم مثله.

بيان الشرطية: أنّه لـو عدمت الأجزاء دفعة، فإمّا أن يستنـد عدم الماهيّة إلى

١ـ والعبـارة مشوشـة في المخطوطات، فـرتّبناها بـأخذ الصواب مـن النسختين، والمراد، أنّه كما يجب تصوّر تقدّمه يجب تقدّم تصوّره أيضاً.

٢ـ أي الاستغناء في الذهن عن المحصّل الجديد هو المراد بكونها بيّنة الثبوت.

٣ـ ق: «خاصته».

عدم كلّ جزء ويلزم الأوّل، أو إلى أحدها وهو ترجيح من غير مرجح.

وأيضاً، لو كان كذلك لزم إمّا تحصيل الحاصل، أو تخلف المعلول عن علّته التامة، والتالي بقسميه باطل، فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أنّه لو عدم جزء، ثم عدم بعده آخر، فالعدم الثاني إن اقتضى عدم الماهيّة، وقد كان حاصلاً بالعدم [1] الأوّل لزم الأوّل، وإن لم يقتضِ، مع أنّه علّة تامة لزم الثاني.

لأنّا نجيب عن «أ» من وجوه:

الأوّل: عدم الماهيّة يستند إلى أسبق [2] الأجزاء عدماً [3]، ولا يلزم تعدد العلل.

الثاني: عدم الماهيّة يستند إلى عدم أي جزءٍ اتفق، أي عدم أحد الأجزاء لا بعينه، فإذن عدم المعيّن اقتضى عدم المركب لا من حيث إنّه معيّن، بل من حيث اشتماله على أحد الأجزاء مطلقاً [4].

الثالث: لانسلّم أنّ المعلول هنا شخصي، حتى يستحيل تعدد علله.

وبيانه: أنّ العدم غير متشخص في نفسه، ولا متميز عن غيره،و إنّما يتمايز أفراده باعتبار ملكاته تمايزاً غير حقيقي، بل باعتبار إضافته إلى ملكته. ثمّ عدم الماهيّة بعدم جزء من أجزائها، مغاير لعدمها بعدم جزء آخر مغاير له، أو بعدم جزئين، أو بعدم جميع الأجزاء.

وعن ب: بأنّا نختار القسم الثاني، ونمنع كون الثاني علّة تامّة لعدم الماهيّة، لأنّه إنّما تكون علّة تامة لو كان جزءاً للكلّ ونمنع كونه جزءاً للكلّ بعد عدم

١ـ ق: «في العدم».

٢ـ ق: «سبق».

٣ـ م: «عدمها».

٤ـ هكذا العبارة في المخطوطات.

الأوّل، إذ بعدم الأوّل يعدم الكلّ، والجزء مضاف إلى الكلّ و إذا عدم أحد المضافين عدمت الإضافة، فيلزم عدم الجزئية عن الثاني، فتنتفي الخاصّية عنه.

أو نقول: لِـمَ لا يجوز أن يكون علّة لا مطلقاً؟ بل بشرط وجود الأوّل، فإذا انتفى الأوّل انتفى شرط عليّة[1] العدم الثاني.

أو نقول: لِمَ لا يجوز أن يكون عدم الأوّل مانعاً للثاني عن تأثير عدمه في عدم الماهيّة؟ فهذا تحقيق الخاصّة المطلقة للجزء.

وأمّا الإضافيّتان: فإحداهما: أنّه لا يعلّل بعلّة مغايرة لعلّة الكلّ، فإنّ السواد هو لون لذاته لا لشيء آخر يجعله لوناً، فإنّ ما جعله سواداً جعله لوناً.

والثانية: أنّ الجزء يمتنع رفعه عمّا هو ذاتي له وجوداً وتوهّماً.

و إنّما كانتا إضافيّتين لمشاركة بعض اللوازم العرضيّة فيهما، فإنّ الإثنين لا يحتاج في اتّصافه بالزوجيّة إلى علّة غير ذاته. ولا يمكن رفع الزوجيّة عنه وجوداً وتوهماً، إلاّ أنّ الجزء يلحق المركّب قبل ذاته، فإنّه من علل ماهيّته، والعرضي اللازم يلحقه بعد ذاته، فإنّه من معلولاته. وأمّا غير الجزء، فإنّه لا يوجد له صفة التقدم في الوجودين والعدمين سواء كان لازماً أو لا.

البحث الخامس: في الفرق بين التركيب الذهني والخارجي [2]

أجزاء الماهيّة إمّا أن تكون محمولة عليها حمل المواطاة أو لا.

والأوّل، إنّما تكون أجزاء في الذهن لا غير، كتركّب السواد من جنسه الذي

١ـ م وق: «علّة» و الصحيح ما أثبتناه من ج.

٢ـ راجع المباحث المشرقية ١: ٥٦ـ ٥٨؛ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٩١، وقد تعمّق اللاهيجي في هذه المباحث وذكرها مفصلاً في شوارق الإلهام: ١٥٩ ـ ١٦٤، وشرحه على «أحكام أجزاء الماهية».

هو اللون ومن فصله الذي هو قابضيّة البصر، فإنّ السواد لمّا شارك البياض في اللونيّة وامتاز عنها بالقابضيّة، جزم العقل بالفرق بينهما، لقضاء الضرورة بأنّ جهة الاشتراك مغايرة لجهة الامتياز. وإنّما كان هذا التركيب ذهنياً[١] لامتناع وجود لونية مطلقة في الخارج، وقابضيّة تنضم إليها تحصل منهما هيئة السواد، لأنّهما إمّا محسوستان أو لا.

فإن كانتا محسوستين، فإن ماثلا السواد امتنع تقوّمه[٢] بهما. وإن خالفاه كان لوناً مخصوصاً مخالفاً للسواد في خصوصيته، فيكون نوعاً آخر من اللون المطلق، ولا يكون هو اللونيّة المطلقة، لأنّ اللونيّة المطلقة إذا كانت محسوسة فإذا انضافت القابضيّة[٣] إليها، فإمّا أن تحدث هيئة أُخرى مخصوصة أو لا. فإن لم تحدث كان المحسوس هو اللونية المطلقة و(وطبيعة الجنس هي)[٤]طبيعة النوع، وإن حدثت هناك هيئة أُخرى، لم يكن إحساسنا بالسواد إحساساً بهيئةٍ واحدةٍ، بل بهيئتين، وهو محال.

وإن لم تكونا محسوستين فعند اجتماعهما إمّا أن تحدث هيئة محسوسة أو لا. فإن لم تحدث لم يكن السواد محسوساً. وإن حدثت هيئة محسوسة، فتلك الهيئة المحسوسة معلولة لاجتماع اللونية والقابضيّة وهي خارجة عنهما مغايرة لهما. ولا نعني بالسواد إلاّ نفس تلك الماهيّة المحسوسة، فتكون اللونيّة والقابضيّة خارجتين لا مقومتين، فثبت امتناع تميّز أحد جزئي السواد عن صاحبه، بل ذلك التميّز إنّما يكون في الذهن وفي نفس الأمر، إذ لولا تميّز الجنس عن الفصل في نفس الأمر

١ـ قال القوشجي في شرحه على تجريد الاعتقاد للطوسي ص ١٠٥: «قد تحيّرت أفهام العلماء في كيفية تركّب الماهية من الأجزاء المحمولة».

٢ـ ق وج: «ثبوته».

٣ـ في النسخ: «القابلية». أصلحناها طبقاً للسياق.

٤ـ ق وم: ما بين الهلالين ساقط.

وتغايرهما، لكان الذهن قد حكم بالتركيب فيما لا تركيب فيه، وهو جهل.

فاللونيّة والقابضيّة متغايران في الحقيقة والوجود الذهني لا في الوجود الخارجي، فكلّ واحدٍ منهما لا يتميّز عن الآخر في الخارج، بخلاف التركيب الخارجي، فإنّ كلّ واحدٍ من أجزائه موجود متميّز بنفسه عن صاحبه لا يبطل ببطلانه.

لا يقال: الفصل علّة الجنس، فله تقدم واستقلال حين يفيد الوجود لغيره.

لأنّا نقول: هذا أمر يعتبره العقل لا في الخارج.

لا يقال: ما به الاشتراك غير ما به الامتياز، لأنّ الذي به الاشتراك هو اللونية، والذي به الامتياز هو القابضيّة، ومفهوم أحدهما غير مفهوم الآخر، فلا يتقدّم أحدهما على الآخر في الوجود [1]، لأنّه إمّا أن لا [2] يكون كلّ واحدةٍ من الماهيتين غنيّة عن الأُخرى فيدور. أو يكون أحدهما محتاجاً، فيكون المشترك متقدماً حتّى يلحقه التميّز، فيستدعي وجوداً متقدّماً ووجوداً لاحقاً.

لأنّا نقول: التقدّم ليس بالوجود، فإنّ أجزاء الماهيّة متقدمة على الماهيّة لا بالوجود.

لا يقال: إذا حملنا الحيوان على الإنسان، فإن أردنا اتّحادهما في المفهوم، لزم الكذب، وانتفت فائدة الحمل، ورجع إلى صدق الألفاظ المترادفة بعضها على بعض. وإن أردنا اتّصاف ماهيّة الإنسان بالحيوان، لزم الكذب؛ لأنّ الحيوان لمّا كان مقوّماً امتنع أن يكون صفة، لتقدّم الجزء وتأخّر الصفة.

لأنّا نقول: معنى «الإنسان هو الحيوان» أنّ الحيوان والإنسان وإن تغايرا في

١ـ في المباحث المشرقية: «فوجب أن يكون لأحدهما تقدم على الآخر في الوجود».

٢ـ ق: «لا» ساقطة.

الماهيّة، لكنّهما متّحدان في الوجود، أمّا التغايـر فظاهر، وأمّا الاتّحاد فلأنّه لا وجود لحيـوان مطلق مـا لم يتقيّد بقيـد سلبيّ أو وجـودي، كالنـاطق والـلانـاطق، وإذا استحال عروض الوجود إلاّ للمركّب ثبت الاتّحاد في الخارج.

قيل: لا يجوز عروض الوجود الواحد لماهيّتين وإلاّ لجاز قيام العرض الواحد بمحلّين وحصول الجسم في مكانين ، مع أنّ القيـد السلبي لا يجوز أن يكون جزءاً من ماهية القابل للوصف الوجودي، فيستحيل أن يقبل الحيوان اللاناطق الوجود.

والتحقيق: أنّ معنى الحمـل: الصدق، والامتناع في صـدق الجزء على الكلّ لا من حيث إنّه جزء ، بل معروض الجزئية.

البحث السادس: في التشخّص[1]

كلّ ماهيّةٍ معقولةٍ، فإنّ نفـس تصوّرها لا يمنع من حملها على كثيرين. ومن ادّعى حملها على كثيريـن موجودين طولـب بالبرهان من غير تنـاقض. ومن ادّعى حصرها في شخصٍ واحدٍ لم تكن دعواه ضروريّة، بل يطالب بالبرهان.

وأمّا الشخـص المعيّـن، فإنّ نفـس تصوّره يمنع مـن وقوع الشركـة فيه. ولا يحتـاج في العلم بفسـاد من ادّعـى صدقـه على كثيرين، ولا في العلـم بصحّـة من ادّعى حصره، إلى برهـان. فبالضرورة قد انضم إلى الحقيقة من حيـث هي هي أمراً زائداً[2] عليها، فماهية الشخص هي ماهيّة النوع منضمّاً إليها شيء آخر.

بقـي هنـا بيـان أنّ ذلـك المنضـم الـذي حصـل بـه التعيّـن والتشخّـص

١ـ راجع المبـاحث المشرقيـة:١: ١٦٤ ومـا بعـدها. ثـمّ انظـر البحث والأدلّـة من الطـرفين في شرح القـوشجي على تجريـد الاعتقاد للطـوسي: ١١٩ ومـا بعدهـا؛ شـوارق الإلهام:١٨١(في تشخص الماهية).

٢ـ كذا منصوبان.

أمر ثبوتي [١]، فنقول: اختلف الناس في ذلك، فذهب الأوائل إليه، وأنكره المتكلّمون.

احتج الأوائل بوجهين [٢]:

أ: تعيّن الشيء وخصوصيته نفس هويّته، والشخص من حيث هو هو ثابت، والهويّة جزء منه وجزء الثابت ثابت فالتعيّن ثابت.

ب: لو كان التعيّن عدميّاً، فإمّا أن يكون عبارة عن اللا لاتعيّن [٣] مطلقاً أو عن لاتعيّن غيره، والأوّل محال، لأنّ اللا تعيّن مطلقاً عدميّ، فعدمه عدم العدم فيكون ثبوتياً. والثاني، إن كان تعيّن غيره عدمياً كان هو ثبوتياً، لكنّ تعيّنه كتعيّن غيره، فتعيّن غيره أيضاً ثابت، وإن كان تعيّن غيره ثبوتياً كان هو ثابتاً لأنّه كهو.

احتج المنكرون بوجوه:

الأوّل: لو كان التعيّن ثبوتياً زائداً على الماهية، لكان له ماهيّة نوعيّة مقولة على أشخاص التعيّنات، لاشتراك جميع التعيّنات في الماهيّة المسمّاة بالتعيّن، وحينئذٍ يمتاز كلّ واحدٍ منها عن صاحبه بخصوصيّة، فتكون شخصيّة كلّ نوعٍ زائدة على ماهيته، فيلزم التسلسل، وبهذا سقط قول من قال: التعيّن يتعيّن لذاته.

الثاني: اختصاص ذلك الزائد بذلك المتعيّن [٤] دون غيره، إنّما يكون بعد

١ـ قال في الأسفار: «إنّ تعيّن الشيء غير تشخصه، إذ الأوّل أمر نسبيّ دون الثاني الخ».

٢ـ راجع تعليقة صدر المتألهين على الشفاء: ٢٠٤.

٣ـ وفي المباحث المشرقية، وتعليقة صدر المتألهين على الشفاء: «عن عدم اللاتعين».

٤ـ ق: «التعيّن».

امتياز ذلك المتعيّن عن غيره وإلاّ لم يكن اختصاصه به أولى من اختصاصه بغيره، أو اختصاص غيره به، فيجب أن يكون اختصاص ذلك التعيّن [١] بذلك المتعيّن بعد تعيّنه، فهو متعيّن قبل أن يكون متعيناً، هذا خلف.

الثالث: تشخّص الشخص الذي له ما يشاركه في نوعه إن كان أمراً زائداً، فله علّة غير الماهية، وإلاّ انحصر نوعها في شخصها. وليست العلّة الفاعليّة، لأنّ الفاعل ليس له إلاّ الإيجاد، وإيجاده له لا يقتضي أن يكون الحاصل هو ذلك بعينه، ولا الصوريّة لتأخّر وجودها عن محلّها، فلا تكون علّة لهويّته ولإيجاد الصورة في جميع أفراد النوع، ولا الغائية لتأخّر وجودها عن وجود الشيء، ولا القابليّة، لأنّ الكلام في تعيّن ذلك القابل كالكلام في تعيّن ذلك الشيء، فإن كان لتعيّنه دار، وإن كان لتعيّن قابل آخر تسلسل. وإن كان لذاته، فنوع كلّ قابلٍ منحصر في شخصه، وهو محال، لاشتراك الأجسام في الجسميّة، فإمّا أن لا يكون لها ما يقبلها، فيلزم وجود أُمور متّحدة في الحقيقة تشخّصت لا بسبب القابل، وإن كان [٢] فتلك القوابل إن اشتركت في الماهيّة عاد الإلزام. وإن اختلفت كانت قوابل الأجزاء المفروضة في الجسميّة متمايزة بالفعل، لكنّها غير متناهية، فالقوابل المتمايزة بالفعل غير متناهية، فالجسميّة الحالّة في كلّ واحد، مغايرة للتي في غيره، فالجسم مركّب من أجزاء غير متناهية [٣]. ولا يمكن أن تكون ماهية كلٍّ من القابل والمقبول علّة لتعيّن الأُخرى، وإلاّ لاستحال أن تحلّ في القابل الواحد إلاّ حال واحد وهو محال [٤].

الرابع: لو كان التعيّن ثبوتياً لكان الموجود الواحد موجودين لا واحداً،

١ـ ق وج: «الغير».

٢ـ أي كان لها ما يقبلها.

٣ـ وهذا خلف.

٤ـ وقد ذكر الإيجي وصدر المتألهين بعض الوجوه، راجع المواقف: ٦٦ـ٦٧؛ والتعليقة على الشفاء: ٢٠٤ـ٢٠٥.

هذا خلـف، لأنّ الماهيّة التي انضـاف إليها التعيّـن إن كانت مـوجودة لـزم كون الواحد اثنين. ولو سلّم إمكانه، لكنّ الكلام في كلّ واحدٍ منهما كالكلام في الآخر، ويكون كلّ واحدٍ منهما موجوداً، فكلّ شيء أشياء غير متناهية وهو محال. وبتقدير تسليمه فلابدّ من الواحد، لأنّ الكثـرة إنّما تتحقق مع الواحد. وإن لم تكن الماهيّة موجودة، كان التعيّـن الموجود منضماً إلى الماهيّة المعدومة وحالاًّ فيها، وهو محال.

الخامس: لـو كـان التعيّـن ثبـوتيـاً استحـال انضمامه إلى الماهيّـة إلاّ بعـد وجودها، لكن الماهيّة لا توجد إلاّ بعد التعيّـن، فإن كان بهذا التعيّـن لزم أن يكون الشيء [1]شرطـاً في نفسه وهـو محال. وإن كان بغيره لـزم تعـدّد التعيّنات، فكـان الشيء الواحد متعيناً مرّتين، وهو محال.

والجواب عن الأوّل:

أنّ التعيّـن إن كـان له مفهوم زائد وراء المفهـوم من المتعينية [2]، اقتضى أن يكون مفهوم المتعينيّة مقارناً لمفهوم آخر. وإلاّ فيكون التعيّـن متعيّناً لذاته، ويكون تعيّنه نفس تعيّـن [3] ذاته لا زائداً ،ولا يلزم التسلسل.

وفيه نظـر، فإنّ النزاع وقع في أنّ التعيّـن هل هـو زائد على الماهية أم لا؟ لا في أنّه زائد على المتعينية[4] أم لا؟ والتسلسل لازم أيضاً على التقدير الأوّل.

والتحقيق أن نقول: إمّا أن يكون النزاع في التعيّـن أو فيما به التعيَّـن. والأوّل أمر اعتباري« هو كـون الماهيّة بحيث يمنع نفس تصوّرها من وقـوع الشركة». وأمّا الثاني، فلا يلـزم من زيادته اشتراكه مع غيره، إلاّ في وصف اعتبـاري، وهو صدور

١ـ م: «الشيء» ساقطة.

٢ـ م:«التعينية».

٣ـ في المباحث المشرقية «تعيّـن» ساقطة.

٤ـ م:«التعينية».

التعيّـن عنه، ولا ينافي زيادته واختلافه في الحقيقة اشتراك ما انضم إليه في الماهيّة.

وأجاب أفضـل المحقّقين في شرح الإشارات: بأنّ تعيّنات الأشخـاص من حيث تعلّقها بالمتعيّنات [١] لا تشترك [٢] في شيء، ومـن حيـث تشترك في شيء، فليست بتعيّنات. [٣]

والتحقيق ما بيّناه.

وعن الثاني: بأنّ كلّ ما لا يكون تعيّنه معلول ماهيّته [٤]، حتّى يكون نوعه في شخصه، فلابدّ له من مادة، ومادته لابدّ وأن تكون متخصّصة بأعراض شخصيّة، ويكون تشخّص المادّة بتلك الأعراض علّة لتشخّص ذلك الحادث؛ ومن الممتنع أن يقترن بتلك المادة في ذلك الوقت فرد آخر مـن ذلك النوع حتّى يلزم الإشكال. ولا نقول أيضاً: بأنّ ذلـك الشيء يوجد ويوجد التعيّن، وبعد حصـولهما يتقارنان، بل حصول الشيء في تلك المادّة المخصوصة هو تعيّنه [٥].

وفيـه نظر؛ لأنّـا نمنـع المادة على ما يـأتي. سلّمنا لكـنّ تلك الأعـراض إذا كانت متشخصة كان البحث فيها كـالبحث في الماهيّات، وكان توسط المادة عبثاً وجاز تشخص الماهيّات بذاتها.

وأجاب أفضل المحقّقين: بأنّ الطبائع تتعيّـن بالفصول كالأنواع المركّبة من الأجناس والفصول، أو بأنفسها كالأنواع البسيطة. ثمّ هي من حيث كونها طبيعة تصلح لأن تكون عـامّة عقلية [٦]، ولأن تكون خـاصّة شخصية، فكما بـانضياف

١ـ م: «بالتعيّنات» والصواب ما أثبتناه من نسخة: ق والمصدر.

٢ـ ق: «لا يشرك».

٣ـ شرح الإشارات ٣:٤٩.

٤ـ ق: «ماهية».

٥ـ والجواب كسابقه للرازي، المباحث المشرقية ١:١٦٦.

٦ـ أي الكلّي في الذهن.

معنى العموم إليها تصير عامّة، كذلك بانضياف التعيّنات إليها تصير أشخاصاً، ولا تحتاج إلى تعيّن آخر. ولو كان التعيّن بالفرض أمراً سلبياً، لما كان عدم الشيء مطلقاً[١]، بل كان شيئاً عدمياً، وأمثال هذه الأعدام تصلح لأن تصير فصولاً، فضلاً عن أن تكون عوارض[٢].

وعن الثالث: بأنّ تشخص الماهيّة باعتبار أعراض متشخصة بذاتها مستندة إلى الفاعل.

وعن الرابع: أنّ الماهيّة، إنّما تُوصف بالوجود بعد اتّصافها بالتعيّن، وكما أنّ الماهيّة المغايرة للوجود لا توصف بالوجود من حيث هي مغايرة للوجود، كذلك التعيّن لا يوصف بالوجود من حيث هو تعيّن[٣]. والماهيّة المتعيّنة موجود واحد.

وفيه نظر؛ فإنّا نسلّم أنّ الماهيّة، إنّما توصف بالوجود بعد اتّصافها بالتعيّن، لكنّ ذلك لا يدفع الكثرة، فإنّ المعترض قال: إذا كان التعيّن مغايراً للماهية، فالوجود القائم بأحدهما ليس هو الوجود القائم بالآخر، لاستحالة قيام الصفة بمحلّين، فلا يكون الواحد واحداً بل اثنين وهكذا.

بل الوجه في الجواب أن نقول: لا نعني بالوجود الواحد إلاّ الماهيّة المتّصفة في الوجود بالوحدة وذلك و إن أوجب كثرة باعتبار الماهيّة والوحدة، لكنّها واحدة لا بهذا الاعتبار[٤] الموجب لكثرتها.

قوله: «لو تكثر لزم التسلسل». قلنا: ممنوع، وإنّما يلزم التسلسل لو احتاجت الماهيّة إلى تعيّن آخر غير ما فرض ثبوته له، واحتاج التعيّن إلى تعيّن

١ـ وفي المصدر بإضافة «كما ظنه هذا الفاضل» بعد «مطلقاً»، والفاضل هو: الرازي.

٢ـ شرح الإشارات ٣: ٤٩ـ ٥٠.

٣ـ ق: «نفي».

٤ـ ق «باعتبار».

آخـر وهو ممنـوع، فإنّ الماهيّة تعيّنـت بذلك التعيّـن [1] والتعيّـن متعيّـن بـذاته، فانقطع التسلسل.

وعن الخامس: بالمنـع من أنّ الماهيّة لا ينضم إليهـا التعيّـن إلاّ إذا كـانت موجودة، بل الحقّ العكس، وهو أنّ الماهيّة لا توجد إلاّ بعد انضمام التعيّـن إليها، فتوجد متعيّـنة بتعيّـنٍ سابقٍ على وجودها، ولا يلزم الدور، ولا تعدّد التعيّـن.

واعلم: أنّه فرق بين المشخّص [2] والمميّـز، فإنّ الفصول مميزات للأنواع من الأجناس، وكـذلك العوارض مميّزات أصنـاف الأنواع [3]، وليست مشخصـة [4] لعدم خروجها بالتميّز عن الكلّية، واحتيـاجها بعده إلى ما هو أشدّ تخصّصاً حتّى ينتهي إلى التشخّص.

البحث السابع: في كيفيّة تشخّص الماهيّة [5]

إن تشخّصت لـذاتها كـان نـوعهـا منحصراً في شخصهـا، وامتنع تكثّـرهـا حينئـذٍ، إذ لـو وجد اثنـان منهـا لـزم تخلّف المعلـول عـن علّته واختـلاف لـوازم الملزومات المتّفقة [6]. وإن لم تقتـضِ التشخّص لـذاتها لم تقتـضِ الكثـرة، وإلاّ لم يوجـد الواحـد منها، فلـم توجـد الكثرة، بل لا تقتضي شيئـاً منهما. وإنّما تتّصف

١ـ ق: «التعيّـن» ساقطة.

٢ـ ق وج: «المتشخّص».

٣ـ ق وج: «فإنّ الفصول مميّزات تخصّص الأجناس، وكذلك العوارض المقتضية لتصنّف الأنواع».

٤ـ ج و ق: «متشخصة»

٥ـ والعنوان في سائر الكتب «في علّة التشخّص»، والعنوان الذي اختاره المصنف أفضل لاشتماله على المتشخّص لذاته. راجع المباحث المشرقية ١: ١٦٦؛ كشف المراد: ٩٧.

٦ـ م: «المتّفقة» ساقطة.

بأحدهما باعتبار ما يعرض لها [١]، وتشخّص مثل هذه الماهيّة إنّما يكون [٢] إمّا بحلولها [٣] في مادة شخصيّة ــ تشخّصت إمّا بماهيّة هذا الحالّ، أو لشيء آخر ــ وإمّا باعتبار حلول أعراض متشخّصة لذاتها فيها، أو لإضافات فقط من غير أن يكون معنى في الذات كتشخص البسائط والأعراض، فإن تشخّصها يكون لحصولها في موادّها ومحالّها.

ولمّا كان المتشخِّص علّة في التشخّص، وكان عدم العلّة علّة في عدم المعلول لزم من عدم المشخِّص عدم ذلك التشخّص وارتفاعه. وأمّا كلّ عارض للشخص من حيث هو ذلك الشخص[٤]، وكلّ خاصة له لا يلزم من عدمه عدم ذلك الشخص، فإنّه يكون عارضاً بعد التشخّص، لا من جملة [٥] مقوّمات التشخّص، بل من المتقوّمات به.

واعلم: أنّ تقييد الكلّي بالكلّي لا يقتضي التشخّص، فإنّك إذا عبّرت عن زيدٍ بأنّه «الإنسان العالم» لم يحصل التشخّص المانع من الشركة، بل بقي احتمال التعدّد كما كان، فإن زدت وقلت: إنّه «الطويل الزاهد الأبيض ابن فلان الذي تكلّم يوم كذا في موضع كذا»، لم يحصل التشخّص أيضاً، لإمكان حمل [٦] من حصل فيه هذه الصفات على كثيرين.

وبالجملة فلابدّ في تشخّص ما يتكثّر أفراده من مشاركة الوضع.

١ـ م: «لها» ساقطة.

٢ـ ق: «إنّما يكون» ساقطة.

٣ـ م: «لحلولها».

٤ـ م: «المشخّص»، وهوغلط.

٥ـ م: «لأنّه ليس من جملة الخ».

٦ـ ق: «جملة»، وهو غلط.

الفصل الثاني:

في مباحث الجزء

البحث الأوّل: في أقسامه[1]

قد عرفت[2] خواص الجزء، والفرق بينه وبين العارض. وعرفت أيضاً[3] أنّ التركيب قد يقع في الأُمور الخارجية، وقد يقع في الأُمور الذهنية. وكلّ مركّب في الخارج فإنّه مركّب في الذهن دون العكس. ولابدّ في كلّ مركّب من أجزاء مادّيّة وجزء صوري، سواء كان التركيب في الخارج أو في الذهن. وهذه الأجزاء قد توجد بحيث لا يمكن أن تكون محمولة على المركّب منها، ويسمّى حينئذٍ مواد و أجزاء، وقد يمكن أخذها بحيث يصحّ حملها، لكن لا[4] باعتبار كونها أجزاءً فإنّ جزء الشيء يمتنع حمله على الكلّ، فالحيوان إن أُخذ منضماً إلى الناطق كان هو الإنسان

١ـ راجع كشف المراد: ٩١.

٢ـ في البحث الرابع من الفصل الأوّل من المقصد الثالث.

٣ـ في البحث الخامس من الفصل الأوّل من المقصد الثالث.

٤ـ م: «لا» ساقطة.

بعينـه، ولم يكن محمـولاً وإن أُخذ بشرط التجـرّد و الخلو عـن الناطـق كان مـادة للإنسان و [١] جزءاً منه ولم يكن أيضاً محمولاً، وإن أُخذ من حيث هو هو لا بشرط شيءٍ كان محمـولاً. وكلّ جزءٍ محمـولٍ فهو إمّا جنـس أو فصل، لأنّ ذلك الجزء إن اختص بتلك الماهيّـة ولم يكن مشتركـاً بينها وبين غيرهـا فهو الفصل، لاقتضـائه تمييز تلك الماهيّـة عمّـا يشاركهـا في جنس أو وجودٍ، وإن كان مشتركـاً، فإن كان تمام المشترك بينها وبين نوع ما كـان جنساً، وفيه منع. وإن لم يكن تمام المشترك، بل جزءاً منـه، فإمّـا أن يكون أعمّ منـه، أو مساويـاً ـ لامتناع كـونه أخص، فـإنّ جزء الماهيّة لا يمكن أن يكون أخصّ منها، وإلاّ لوجد المركّب بدون أجزائه، فلايكون الجزء متقدّماً، هذا خلف ـ فإن كان مساوياً كان فصلاً لتمام المشترك، فكان فصلاً مفيداً للماهية [٢]، وإن كـان أعـمّ، فإن كـان تمام المشترك بين تمام المشترك وبين مـا غايره كان جنساً، وقد فرض أنّه ليس كذلك، هذا خلف. وإن لم يكن تمام المشترك تسلسل، وهو محال.

البحث الثاني: في تقسيم الجزء باعتبار آخر

قيل [٣]: أجـزاء الماهيّـة إمّـا أن يكـون بعضهـا أعـمّ مـن البعض فتسمّـى متداخلـة، أو لا يكون فتسمّى متبـاينة. والمتداخلـة إمّا أن يكون بعضهـا أعمّ من الآخر مطلقاً، أو من وجـه، فإن كان مطلقاً، فإمّا أن يكون العـام متقوّماً بالخاص،

١ـ م: «و» ساقطة.

٢ـ في النسخ: «فكان فصلاً» بعد «للماهية»، و لعلها زيادة من النساخ.

٣ـ راجع المباحث المشرقية ١: ١٤٩، وما بعدها؛ كشف المراد: ٩٢.

أو بالعكس، والأوّل إمّا أن يكون العام موصوفاً والخاص صفة، فالعام هو الجنس والخاص هو الفصل، أو يكون الخاص موصوفاً بالعام كالموجود الصادق على المقولات العشر. وأمّا الذي يكون الخاص متقوّماً بالعام، فهو كالنوع الأخير المقوّم لخواصّه التي لا توجد في غيره.

والفرق بين انقسام الجنس بالفصول وانقسام النوع بالخواص ــ بعد اشتراكهما في أنّ العام منهما موصوف بالخاص ــ أنّ في [١] الجنس، العام متقوّم بالخاص، وفي النوع بالعكس.

وأمّا الذي يكون العموم فيه من وجه، فهو كالحيوان والأبيض، إذا ركّب منهما حقيقة.

وأمّا المتباينة [٢]، فهو كتركيب الشيء باحدى علله أو معلولاته، أو بما لا يكون علّة ولا معلولاً، فالتركيب مع العلّة الفاعليّة كالعطاء، فإنّه اسم لفائدةٍ مقرونةٍ بالفاعل. ومع الماديّة، كالأفطس [٣] إذا جعل اسماً للتقعير الذي في الأنف، ومع الصوريّة، كالأفطس إذا جعل اسماً للأنف الذي فيه تقعير، ومع الغائية، كالخاتم، فإنّه اسم لحلقة مقرونة بغاية التجمّل في الإصبع. والتركيب مع المعلول كالخالق والرازق وغيرهما.

والتركيب مع ما لا يكون علّة ولا معلولاً، فإمّا أن يكون عن أُمورٍ بعضها عدميّ وبعضها وجوديّ «كالأوّل» [٤]، فإنّه اسم لمجموع أمرين: ثبوتي هو كونه

١ـ م: «في» ساقطة.

٢ـ أي الذي لا يكون بين الجزئين عموم وخصوص.

٣ـ فَطِس الرجل يفطس فَطَساً: تطامنت قصبة أنفه وانتشرت، أو «انفرش أنفه في وجهه» فهو أفطس. قطر المحيط ٢:١٦٠٨.

٤ـ أي لفظ «الأوّل».

مبدأعدميّ هو أنّه لا مبدأ له، أو كلّها ثبوتيّة، فإمّا أن تكون كلّها حقيقة متشابهة كتركّب العدد من الوحدات، أو مختلفة معقولة كتركّب الجسم من الهيولى والصورة، والعدالة من العفّة والحكمة، والشجاعة من الإقدام والعقل. أو محسوسة كتركيب الخلقة من اللون والشكل، والبُلقة [1] من السواد والبياض.

وأمّا أن تكون كلّها إضافية كالأقرب والأبعد، فإنّهما دالآن على إضافات عارضة لاضافات. أو بعضها حقيقية وبعضها إضافية، كالسرير الذي يعتبر في تحقّق ماهيّته الأجزاء الخشبية، وهي موجودات حقيقيّة هي الأجزاء الماديّة، والترتيب الذي هو الجزء الصوري وهو أمر نسبي، لا أنّه ماهيّة متأصّلة بنفسها.

واعلم: أنّ أكثر هذه الأقسام لا باعتبار الأمر [2] نفسه، بل باعتبار عمل الذهن، وأخذ العارض للشيء جزءاً مع ذلك الشيء.

البحث الثالث:

في ما وجد من الأقسام المذكورة في الجواهر والأعراض [3]

إعلم: أنّ الجوهر الذي هو احدى المقولات العشر بسيط غير مركّب البتة، وإلاّ لم يكن جنساً عالياً. ثمّ إنّ أنواعه يجب تركّبها، وإلاّ لم يكن جنساً.

وإذا وجب تركّبها، فقد يتركّب بعض أنواعه من جنس وفصل عقليين، كتركّب المفارقات كالعقول والنفوس من أجناسها وفصولها، فإنّ الجنس فيها لا يتميّز عن الفصل في الوجود الخارجي. وقد يتركّب من جنس وفصل خارجيين،

١ـ بلق الشيء: كان فيه سواد وبياض. قطر المحيط ١٣٨:١. والبُلقة بالضم مصدر.

٢ـ ق: «الأمر» ساقطة.

٣ـ راجع المباحث المشرقية ١٥٢:١.

كالإنسان المركّب من الحيوان [١] و الناطق.و[قد يتركب] [٢] من أجزاء متباينة لا يكون بعضها جنساً للبعض، بل ولا يكون محمولاً عليه، إمّا في العقل، كتركّب الجسم من الهيولى والصورة. أو في الحس كتركّب البدن من الأعضاء، والبيت من السقف والجدار.

وكذلك العرض قد يتركّب من أجزاء عقليّة، كما بيّنا في السواد من تركّبه من اللون والقابضيّة اللذين لا يتميّزان إلاّ في العقل. وقد يتركّب من أجزاء خارجيّة كتركّب المثلث، فإنّه سطح تحيط به ثلاثة أضلع، فالسطح جنس والأضلع الثلاثة أو احاطتها بالسطح فصله. ولكلّ واحد من هذا الجنس والفصل وجود يتميّز به في الخارج عن الآخر. وقد يتألف من أجزاء متباينة كتألّف العدد من الوحدات، والخلقة من اللون والشكل.

البحث الرابع:
في طريق معرفة تركّب الماهيّة من الجنس والفصل [٣]

قد عرفت في ما تقدّم خاصّة الجزء المطلقة، وهي السبق في الوجودين والعدمين، فإذا فرض حقيقتان اشتركتا من وجه، واختلفتا من آخر، ووجدت تلك الخاصة في المشترك والمميّز حكمنا بأنّهما جزءان، لكلّ واحدةٍ من الحقيقتين وقضى العقل بأنّ جهة الاشتراك مغايرة لجهة الامتياز، فكمال الجزء المشترك هو الجنس، وكمال الجزء المميّز هو الفصل.

واعلم: أنّه ليس مجرد اشتراك الحقيقتين في وصف، واختلافهما في آخر

١ـ ق: «و» ساقطة.

٢ـ أضفناها طبقاً للسياق.

٣ـ راجع المباحث المشرقية ١:١٥٤.

موجباً لتركّبهما من المشترك والمميّز، فإنّ البسائط قد تشترك في أوصاف سلبيّة وثبوتيّة، وتختلف بصفات أُخر سلبيّة وثبوتيّة، فإنّ كلّ بسيطين فرضا يشتركان في سلب ما عداهما عنهما، ويمتاز كلّ واحدٍ عن صاحبه بنفس حقيقته، ولا يقتضي ذلك التركيب، وإلاّ لخرج عن كونه بسيطاً، وكلّ بسيط يفرض، فإنّه يشارك جميع البسائط في الوجود والشيئيّة والمعلوميّة وغيرها من الأوصاف العامّة، وهي متمايزة بالضرورة، ولا يلزم تركّبها من الوصف الثبوتي المشترك والمميّز، وإلاّ لم تكن بسائط. وكلّ مركّب، فإنّ البسيط منه يشاركه في صدقه عليه، ويمتاز عنه البسيط بسلب الآخر عنه، ولا يقتضي ذلك التركيب، فإنّ الإنسان يشارك الحيوان في صدق الحيوانية عليهما، وثبوت الطبيعة الحيوانيّة لهما، لكنّ الحيوان لا يمتاز عن الإنسان إلاّ بقيد سلبي، وهو: أنّ الحيوان ليس له إلاّ الحيوانيّة، وللإنسان أمر آخر وراء الحيوانيّة. فإذن الاشتراك والامتياز في الأوصاف الثبوتيّة أو السلبيّة لا توجب التركيب.

نعم إذا وجدنا ماهيتين اشتركتا في بعض مقوّماتهما، واختلفتا في مقوّماتٍ أُخر، علمنا قطعاً تركّب الحقيقة من الجنس الذي هو تمام المشترك، ومن الفصل الذي هو تمام المميّز. ولا يكفي في ذلك مطلق الاشتراك والامتياز.

فإذا قيل: لمّا ثبت كون الوجود زائداً على الماهيّة باعتبار أنّ الماهيّات قد اشتركت فيه، وامتازت بأُمورٍ أُخر، وقضت الضرورة بأنّ ما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، أمكن أن يقال: الثبوت مشارك للماهيّات الثابتة في أصل الثبوت، وممتاز عنها في الحقيقة، فيلزم أن يكون للوجود وجود آخر.

قلنا: الاشتراك وإن كان في وصف ثبوتي، وهو مطلق الثبوت، إلاّ أنّ الامتياز بقيد سلبي، لأنّ الثبوت يتميّز عن الماهيّات الثابتة بأنّ الثبوت ليس له إلاّ مفهوم الثابتيّة، والماهيّات الثابتة لها أُمور أُخر وراءَ ذلك المفهوم، فلا يلزم أن يكون

للثبوت ثبوت آخر.

ولو قيل: البسائط مشتركة في الوجود وممتازة في حقائقها، فيلزم التركيب.

قلنا: الاشتراك وقع في وصفٍ خارجي ثبوتي لا في وصف مقوّم.

ولو قيل: أفراد النوع متمايز بعضها عن بعض مع كونها مشتركة في الماهيّة. فيلزم الكثرة.

قلنا: الامتياز وقع في أوصافٍ خارجيّة.

البحث الخامس:

في الفرق بين الطبيعة الجنسيّة[1] والطبيعيّة النوعيّة

إذا أُخذ الجسم لا بشرط شيء، وهو الجسم المأخوذ بمعنى الجنس، كان كالمجهول، فلا ندري على أيّ صورة هو[2]، وكم صورة يشتمل. فتكون النفس طالبة لحصول ذلك، إذ[3] لم يقدَّر بعدُ عند[4] النفس شيء هو جسم محصّل.

وكذا إذا أخطرنا اللون بالبال ولم نضمّ إليه قيداً آخر. فإنّ النفس لا تقنع بتحصيل شيء غير متصوّر بالفعل، بل تطلب في معنى اللون زيادة حتّى يتقرّر بالفعل لوناً. وكذا المقدار المطلق لا تتصوّر النفس منه معنى تامّاً حتّى يتخصّص بكونه خطاً أو سطحاً أو جسماً، فإذا تصوّرت كونه خطاً فقد يكمل عندها معنى المقدار، وإن لم تتصوّره مستقيماً أو منحنياً. فالطبيعة الجنسية تطلب النفس فيها[5]

١ـ م: «الجسميّة»، و الصحيح ما أثبتناه. أُنظر البحث في المباحث المشرقية ١: ١٦٣.

٢ـ م: «هو» ساقطة.

٣ـ م: «إذا».

٤ـ م: «عند» ساقطة.

٥ـ م: «منها».

تحصيل معناها بانضمام بعض الفصول إليها.

وأمّا طبيعية النوع فليس تطلب فيها [١] تحصيل معناها، بل تحصيل الإشارة إليها. وإذا طلبت النفس تحصيل الإشارة في طبيعة الجنس، كانت قد فعلت الواجب، فإنّ ذلك الجنس لابدّ وأن يشار إليه آخر الأمر، ولكنّها مع ذلك تكون طالبة لتحصيل ماهيتها قبل طلبها للإشارة، فإنّ النفس لا يمكنها أن تجعل اللون مشاراً إليه إلاّ بعد أن تضيف إليه أُموراً أُخر تنوّع لونيّته وتحصّل ماهيّة تلك الأنواع. وكذلك القول في المقدار، وفي الكيفيّة.

وأمّا النوع، فإنّ [٢] العقل لا يطلب تكميل معناه بضمّ شيء آخر إليه، بل يطلب الإشارة إليه، وذلك هو طلب الشخصيّة [٣].

البحث السادس: في التناسب بين الحدّ والمحدود [٤]

الحدّ: «قول دالّ على تفصيل ما دلّ عليه الاسم بالإجمال» فإذا قلنا: إنسان، فقد أشرنا بهذا الاسم إلى حقيقة الإنسان وماهيّته، من غير التعرّض لذكر شيءٍ من أجزائها، فإذا حدّدناه بأنّه «الحيوان الناطق»، فقد فصّلنا معنى الإنسان بذكر هذين الجزئين.

واعلم: أنّا إذا قلنا: للإنسان أنّه «حيوان ناطق» فإنّه في الظاهر يفهم منه تركّبه منهما، وذلك شيء يقال على سبيل التفهيم والتعليم، وفي الحقيقة ليس كذلك، فإنّه ليس الإنسان مجموع الحيوان والناطق، وليس في الخارج شيء هو

١ـ م : «فيها» ساقطة.

٢ـ ج: «فلان».

٣ـ وقد نسب الرازي عبارات هذا البحث إلى أبي علي سينا.

٤ـ انظر البحث في شرح الإشارات ١ :٩٥، وما بعدها.

الحيوان المطلق والناطق وانضمّ أحدهما إلى الآخر حتّى تحصّلت حقيقة الإنسان، بل المراد من أنّه «حيوان ناطق» أنّه الحيوان الذي ذلك الحيوان ناطق؛ فإنّ الناطق داخل في الحيوان ومضمر فيه، فإنّ الحيوان لا بشرط شيءٍ، إنّما يحصل ويتمّ لو شرط فيه ثبوت أحد فصوله، إمّا الناطق أو عدمه، فإذا قيّد بالناطق يحصل بعد ذلك، وتحقّق له ماهيّة مستقلة تامّة في التعقّل، ولا يمكن سبق وجود الحيوان قبل انضمام الناطق أو غيره من الفصول إليه، ثمّ ينضمّ إليه أحدها، وإلاّ لكان عارضاً له لا مقوماً.

وكذا المقدار، فإنّه في نفسه يمكن أن يكون خطاً أو [1] سطحاً أوجسماً، وإنّما يتحصّل مفهوميته بأحدها لا مطلقاً، ولا على أن ينضمّ إليه أحدها، بل الخط هو نفس المقدار الذي لا عرض له ولا عمق، لأنّ معنى المقدار هو شيء يحتمل المساواة من حيث هو هو لا بشرط شيء آخر، والمقدار بهذا المعنى يمكن أن يكون نفسه خطاً، ويمكن أن يكون سطحاً، فإذا فرضناه خطاً لم يكن هناك موجودان متغايران انضمّ أحدهما إلى الآخر حتّى حصل الخط، بل هو موجود واحد.

وفرق بين هذا، وبين أخذ المقدار بشرط أن لا يؤخذ معه غيره، فإنّه بهذا الاعتبار يكون فصل الخط خارجاً عنه عارضاً له، ويحتاج العقل في كون ذلك المقدار خطاً إلى ضمّ الفصل إليه، فلهذا كان المقدار بهذا الاعتبار مادّة، وكان فصل الخط صورة، وكانا معاً جزئين من الخط لا يتضمّن أحدهما الآخر، ويمتنع حملهما على الخط بخلاف الاعتبار الأوّل. فهكذا ينبغي أن يفهم هذا الموضع.

١ـ ج: «و» بدلاً عن «أو» في الموضعين.

البحث السابع: في النسبة بين الجنس والفصل [١]

إعلم: أنّ كلّ واحدٍ منهما يناسب صاحبه في كونهما جزئي النوع على المعنى الذي قرّرناه في البحث السابق.

والفصل مقسّم للجنس [٢] على معنى: أنّ الطبيعة الجسميّة باعتبار ضمّ الفصل إليها تصير خاصّة مباينة في التحصيل للحصّة الأُخرى المنضمّة إلى الفصل الآخر. وبهذا الاعتبار يمتنع أن يكون الفصل لازماً للطبيعة الجنسيّة، وإلاّ لوجد في جميع صور وجودها فلا يكون مقسّماً لها ولا أخص ولا يحدث بسبب انضمامه إلى الطبيعة تخصيص لبعض أفرادها عن البعض.

وقد زعم بعض من لا مزيد تحقيق له: أنّ الجنس لا يجب أن يكون لازماً للفصل. وتمسّك بأنّ النطق الذي هو مبدأ فصل الإنسان مشترك بين الإنسان والملك، مع أنّ الملك ليس بحيوان، لأنّ النطق هو «القوّة على إدراك المعلومات» وهو معنى مشترك بين الإنسان والملك، والحيوان مشترك بين الإنسان والفرس، فإذا اعتبرنا حال الإنسان مع الفرس، كان الحيوان جنساً والناطق فصلاً. وإذا اعتبرنا حال الإنسان مع الملك، كان الناطق جنساً والحيوان فصلاً، فجوّزَ انقلاب كل من الجنس والفصل إلى الآخر.

والجواب: ليس فصل الإنسان عبارة عن النطق الذي هو «القوّة على إدراك

١ـ راجع المباحث المشرقية ١:١٥٧.

٢ـ نسبة الفصل إلى الجنس تسمّى بالتقسيم، وإلى النوع بالتقويم، أي تقويم ماهية النوع، وإلى الحصّة والفرد تسمى بالتقويم أيضاً، لكن بمعنى تقويم الوجود. راجع شرح الإشارات ١:٨٩. ومن هذا الكتاب ص ٢٠٠.

المعلومات»[١]، بل ذلك لازم للفصل الذي هو الجوهر القوي على هذه الأحوال، وهو عبارة عن «النفس الناطقة» في الإنسان، وعن النفس الملكيّة في الملائكة. والنفوس البشريّة مخالفة بالحقيقة للنفوس السماويّة.

واعلم: أنّ الجنس لا يجوز أن يكون داخلاً في طبيعة الفصل، لأنّ الجنس عبارة عن كمال الذاتي المشترك، والفصل عن كمال الجزء المميّز، وصريح العقل حاكم بالتغاير بينهما.

قيل[٢]: إنّما يتمّ ذلك لو جعلنا الجوهريّة مقولة على ما تحتها قول اللوازم والعوارض، لا قول الأجناس والمقوّمات، لأنّه لو كان الجوهر جنساً لوجب أن تتمايز أفراده بفصول مقوّمة له، لكن مقوّم الجوهر يجب أن يكون جوهراً، فتكون الفصول جواهر[٣]، فيدخل الجنس في طبيعة الفصل. فظهر أنّه إنّما يتمّ هذا لو جعلنا الجوهر لازماً لا مقوّماً.

وفيه نظر، فإنّه لا يلزم من جوهرية الفصل أن يكون الجوهر جزءاً منه وجنساً له، لجواز صدق الجوهر عليه صدق اللازم على ملزومه، ولا يلزم من جنسيّة الجوهر كونه جنساً لجميع ما يقال عليه، بل ذلك ممتنع، فإنّ الأجناس تصدق على فصولها ويمتنع أن تكون أجناساً لها.

قيل[٤]: الفصل علّة للحصّة من الجنس، لأنّ أجزاء الماهيّة لابدّ وأن يكون بعضها علّة لوجود البعض، لامتناع الاستغناء مطلقاً، ولا يجوز أن تكون العلّة الجنس، وإلاّ لوجد الفصل أينما وجد الجنس، هذا خلف. فوجب أن تكون العلّة الفصل.

١ـ ق: «المعقولات».

٢و٤ـ والقائل هو الرازي في المباحث المشرقية ١: ١٥٦ـ١٥٧.

٣ـ ق «فيكون الفصل جوهراً».

وهذا الدليل ليس بشيءٍ، لأنّ المطلوب إن كـان هو أنّ الفصل علّة تامّة، لم يلزم من نفيها الاستغناء، لجواز كونه جزء العلّة، وذلك كافٍ في الحاجة المشترطة في التركيب. وإن كان هو كون الفصل علّة بوجه ما، جاز أن تكون العلّة هو الجنس، ولا يلـزم وجود الفصل في جميـع موارده كغيره من العلـل الناقصـة، بل الوجـه في العلّيـة: أنّا قـد بيّنـا أنّ الجنس أمـر مبهم في نفسـه، غير متحصّل في ذاتـه، وإنّما يتعيّـن ويتحصّل ماهيّته بالفصل، كما قلنا في المقدار، فإنّه لا يمكن تحصّل مقدار مطلق، بل إنّما يتحصّل لو كان خطاً أو سطحاً أو جسماً.

فالـوجود ينـال الأنواع أوّلاً حيث تضمّنـت الأجناس[و][1] الفصـول، ثم يعرض الأجناس متحقّقـة بعدها. وإذا امتنع تحصّله إلاّ منضمّـاً إلى الفصل كان وجوده متوقّفاً عليه، فلهذا كان[2] علّة، إذ ليس معنى العلّية[3] إلاّ توقف الوجود على الـوجود. فثبـت أنّ للفصل بالنسبـة إلى الجنس خـاصّتين. إحـداهما: تقسيم الطبيعـة الجنسيّـة. والثـانيـة: تقـويم الحصّـة التي للنـوع منهـا، أي تكـون علّـة لوجودها[4]. وله ثالثـة بالنسبة إلى النوع وهـي التقويم بمعنى كونـه علّة لحقيقته. وتقسيمه للجنس قبل تقويمه للنوع، لأنّ تحصيل الجزء سابق على تحصيل الكلّ.

لا يقال: الناطق إن كـان علّة لمطلق الجنس لم يكن مقسّماً[5] له، وإن كان علّة للحصّة المخصوصة بنوعه، فلابدّ وأن يفرض تخصيص ذلك الجنس أوّلاً حتّى يكون الفصل علّة لـه، لكن ذلك الجنس متى تخصّص فقد دخل في الـوجود، فلا يكون الناطق علّة.

١ـ أضفناها طبقاً للسياق.

٢ـ م: «كانت».

٣ـ في النسخ العلّة، و ما أثبتناه أوفق للمعنى.

٤ـ اُنظر شرح الإشارات ١: ٨٩.

٥ـ م: «منقسماً»، والصواب ما أثبتناه من نسخة: ق.

لأنّـا نقـول: الحيوان مـن حيث هـو هـو يحتـاج إلى علّـة ما تقـوّم وجـوده وتخصّصـه وتعيّنه وتخصص العلّـة بالنـاطق مثـلاً إنّما جاء مـن قبل الناطـق، فإنّ الحيوان مثلاً لا يحتاج باعتبار حيوانيّته المطلقة إلى الناطق، بل لأنّ الناطقيّة لذاتها علّة لذلك الحيـوان، فالحاجة المطلقة جاءت من قِبَل الجنس، وتعيّـن العلّة جاء من قِبَل العلّة.

البحث الثامن: في الفصل [١]

قد عرفت [٢] أنّ الفصل كمال الجزء[٣] المميّز، وأنّه مقسّم، وقسمته لازمة لا عارضة ككون الجسم متحرّكاً تارة وغير متحرك أُخرى. ويجب أن لا يكون عروضه بسبب شيءٍ أعمّ منه كلحوق الأبيض والأسود للحيـوان لا باعتبار أنّه حيوان، بل باعتبـار أنّه جسم قـائم بالفعل موضـوع لهذه العوارض. وكـذا الذكورة والأُنـوثة عرضت للإنسان باعتبار أنّه حيوان، ولا بسبب شيء أخصّ منه، فإنّه حينئذٍ يكون لازمـاً للفصل، أو فصـلاً بعيداً لا قـريباً، كما نقـول: الجوهـر إمّا أن يكـون قابـلاً للحـركـة أو لا يكـون، فإنّ قـابليـة الحركـة عـرضت بسبـب الجسميّـة لا بسبب الجوهريّة. وهذا القبول لازم للفصل لا أنّه فصل.

وإذا قلنـا: الجسم إمّـا نـاطق أو غير نـاطق، لم يكن الجسـم بما هـو جسم مستعداً لأن يكون ناطقاً، بل يحتاج أن يكون أوّلاً ذا نفسٍ حتّى يصير ناطقاً [٤].

واعلم: أنّ القسمة الـلازمة اللاحقة لا بـواسطة أعمّ أو أخص، لا يجب أن

١ـ أُنظر المباحث المشرقية ١ :١٥٩، وما يليها، (في أحكام الفصل وهي عشرة).

٢ـ في البحث الرابع ص١٩٤، وفي مواضع أُخرى.

٣ـ ق و ج: «الجزء» ساقطة.

٤ـ وهذا مثال للفصل البعيد.

تكون بالفصول، فإنّ من اللوازم ما هو كذلك كالذكورة والأُنوثة، وليسا فصلين لأنّه يمكننا أن نتوهّم الحيوان موجوداً لا ذكراً ولا أُنثى، ولا يمكننا أن نتصوّر الحيوان موجوداً لا [1] ناطقاً ولا غير ناطقٍ. ولأنّ الحيوان إنّما صار ذكراً لحرارة عرضت لمزاجه في ابتداء تكوّنه وفي رحم أُمّه، ولو عرضت له برودة لكان ذلك الشخص بعينه أُنثى، وليس شأن الفصول كذلك، فليس الحيوان الذي صار إنساناً يمكن زوال الناطقيّة عنه ويصير فرساً.

واعلم: أنّ بعض الماهيّات اعتبارية، ومثلها جاز أن تكون فصولها عدميّة. وأمّا الماهيّات المحصّلة في الأعيان، فإنّه يمتنع أن تكون فصولها عدميّة، لما تقرّر من أنّ الفصل علّة للجنس، وعلل الأُمور الوجوديّة، يمتنع أن تكون عدميّة.

قال أفضل المحقّقين: لا استبعاد في جعل الأُمور العدميّة عدم الملكة فصولاً للماهيّات المحصّلة، لأنّ الفصل ليس بمقوّمٍ للماهيّة الموجودة في الأعيان من حيث وجودها في الأعيان، إنّما هو مقوّم لها من حيث وجودها في العقل مطابقاً لما في الأعيان، لأنّ الجنس أمر مبهم في العقل غير محصّل في الوجود، إنّما يتحصّل بالفصل معقولاً مطابقاً للذي في الأعيان وهو النوع، وذلك كالمعنى الجنسي من الكم المتّصل الذي هو الطول مثلاً، فإنّه يقع على المقدار الذي يكون له مع الطول عرض وهو السطح، وعلى المقدار الذي لا يكون له ذلك وهو الخط. ثمّ إنّه يتحصل خطاً بتقيّده بعدم العرض له، ويتحصّل سطحاً بوجوده له. وكذلك الكمّ الذي هو جنس عالٍ، فإنّه يتحصّل بالمتّصل والمنفصل نوعين هما المقدار والعدد. والفصل فصل[2] مبدؤه عدم الاشتراك في حدّ مخصوصٍ. وبالحقيقة يكون الشيء الذي يفيد الامتياز وجوديّاً ومبدأ الامتياز فيه عدمياً. ويكون الفصل هو

١ـ م: «لا» حذفت سهواً.

٢ـ أي أنَّ الانفصال فصل للمنفصل، و مبدأ ذلك عدم الاشتراك في حدّ مخصوص، وهو أمر عدمي.

الشيء الذي من شأنه ذلك العدم، وعلى هذا الوجه لا يكون ممتنعاً وذلك هو المراد من الفصول العدميّة.

وفيه نظر، فإنّ أحداً لم يمنع كون بعض الوجوديّات من شأنها عدم خاص سواء كان فصلاً أو غيره. والنزاع ليس في ذلك، بل في كون الفصل نفسه عدميّاً.

واعلم: أنّه لا يمكن أن يكون لشيءٍ واحدٍ فصلان ثابتان في مرتبةٍ واحدةٍ، لأنّ التمييز إن حصل بأحدهما لم يكن الآخر مميّزاً، لاستحالة استناد المعلول الواحد بالشخص إلى العلل المتعدّدة، وإن لم يحصل لم يكن فصلاً. نعم يجوز أن يتركّب الفصل من أمرين، ويكون كلّ واحدٍ منهما فصلاً ناقصاً، والفصل التام واحد هو مجموعهما، وذلك ممّا لا نزاع فيه [١].

واعلم: أنّ الفصول الحقيقية قلّ [٢] أن يدركها الإنسان، إلاّ [٣] بواسطة أعراضها الصادرة عنها. فإذا اتّفق أن يكون لبعض الفصول أعراض متعدّدة أُخذ أظهرها عند العقل وجعل فصلاً، وليس في نفس الأمر فصلاً، بل الفصل هو مبدأ ذلك العرض، كما أنّ النفس الإنسانيّة التي هي فصل الإنسان بالحقيقة مجهولة الماهيّة عند العقل، وإنّما تتصوّر بعوارضها. ولما صدر عنها النطق والضحك وغيرهما، وكان النطق أظهرها، جعل الناطق فصلاً دون الضاحك، للعلم بتقدم الناطق على الضاحك.

فإن اتّفق أن يحصل عَرضَان يشتبه تقدّم أحدهما على الآخر وكلاهما واضحان عند العقل، أمكن الاستدلال بهما معاً على الفصل، كما في الحسّاس والمتحرّك بالإرادة، فإنّ قوّة الحسّ والحركة أمران صدرا عن النفس الحيوانيّة، ولم

١ـ وذلك كفصل الحيوان فإنّه «الحسّاس» و «المتحرّك بالإرادة».

٢ـ الكلمة مشوّشة في النسخ، وما أثبتناه هو المحتمل.

٣ـ في النسخ: «لا» و الصحيح ما أثبتناه طبقاً للسياق.

يحصل عندنا شعور بتقدّم أحدهما على الآخر، فأخذنا هما معاً في التعريف، وليس واحد منهما بفصل، فإنّ الحيوان ليس مركّباً من الجسم وقوّة الحس، ولا قوّة التحريك، لأنّ هذين أمران يعرضان للنفس الحيوانيّة بعد تحصّلها [١]، وصيرورة بعض الأجسام باعتبارها حيواناً لكن [٢] لعدم شعورنا بالفصول في نفس الأمر ـ لا التي هي فصول في أذهاننا ـ وعدم الأسماء لها ـ لا لعارضها ـ يضطر إلى العدول عن الفصول الحقيقيّة إلى لوازمها للضرورة.

وليس كلامنا في الفصول بحسب تعقّلنا وتصرّفنا، بل من جهة كيفية الوجود في نفسه. ولهذا الاشتباه توهّم بعض الناس جواز تعدّد الفصول في مرتبةٍ واحدةٍ، وتمثّل في ذلك بالحسّاس والمتحرّك بالإرادة. والتحقيق فيه: ما قلناه. نعم يجوز أن تتعدّد فصول الشيء الواحد في مراتب متعددة كالناطق الذي هو فصل قريب، والحساس الذي هو فصل بعيد، والنمو الذي هو فصل أبعد.

واعلم: أنّ الفصول لما كانت عِللاً للأجناس وجب تناهيها، لما يأتي من وجوب تناهي العلل، ولأنّها أجزاء الماهيّات، ويمتنع أن تكون للماهيّة أجزاء غير متناهية، لامتناع تصوّرها حينئذٍ، فإنّ الذهن لا يمكنه استحضار ما لا نهاية له على التفصيل. فلهذا وجب تناهي الأجناس في التصاعد والتنازل، وإلاّ لما تحصّلت الأنواع ولا الأشخاص [٣].

واعلم: أنّ الفصل الأخير هو العلّة الأُولى، فإنّ الناطقيّة علّة لوجود النفس الحيوانيّة، وهي علّة القوّة النباتيّة، التي هي علّة الجسميّة، التي هي علّة الجوهريّة.

١ـ م: «تحصيلها».

٢ـ م: حذفت عبارات بدايتها من «لكنّ» ونهايتها إلى «في نفسه».

٣ـ راجع: شرح الإشارات ١: ٨٢.

البحث التاسع: في ترتّب الأجناس في الحمل [١]

لمّا كان الجنس هو المقول على كثيرين، وجب أن يكون محمولاً عليها. فإنّ المقوليّة هي الحمل، فإذا فرض للنوع جنسان مترتّبان أحدهما أعمّ من الأخر، كان حمل الجنس القريب الأخص [٢] على النوع علّة لحمل البعيد عليه، فإنّ حمل الحيوان علّة لحمل الجسم على الإنسان، (إذ يستحيل أن يكون الجسم محمولاً على الإنسان) [٣]، إلاّ بعد صيرورته حيواناً، لأنّا قد بيّنا أنّ الجنس أمر مبهم عند العقل وفي نفس الأمر، وإنّما يتحصّل بالفصول، وإذا توقّف تحصّله في الذهن والخارج على فصوله، فحمله أولى بالتوقّف.

ولمّا كان الجسم الذي ليس بحيوان مسلوباً عن الإنسان ـ لا أنّه [٤] موجب عليه ـ وجب أن يكون المحمول عليه [٥] هو الجسم الذي هو الحيوان. فلمّا كانت الحيوانيّة شرطاً في حمل الجسميّة على الإنسان كان حمل الحيوانيّة على الإنسان أقدم من حمل الجسميّة عليه.

لا يقال: الجنس البعيد جزء من الجنس القريب، والجزء مقدّم على الكلّ، فكان أقدم منه في الحمل.

لأنّا نقول: ليس تقدّم الجزء في الوجود مقتضياً لتقدّمه في الوجود للنوع، فإنّه لا استبعاد في أن يكون الشيء متقدّماً على آخر في نفس الأمر والوجود، ويكون

١ـ راجع: المباحث المشرقية ١:١٦٢.

٢ـ م: «الأخص» ساقطة.

٣ـ م: ما بين الهلالين ساقطة.

٤ـ ق: «لأنّه».

٥ـ في المخطوطات «علته» والصواب ما أثبتناه ليتسق الكلام.

ذلك الآخر المتأخّر علّة في ثبوت المتقدّم لشيءٍ ثالثٍ، فيكون المتقدّم في وجوده المطلق، متأخّراً في[1] وجوده لذلك الثالث.

وكذا حمل الجنس القريب على النوع علّة لحمل الفصل القريب عليه، لأنّ تأثير الناطق أوّلاً في وجود الحيوان، ثمّ إذا وجد الحيوان، صار مجموع الحيوان الناطق إنساناً، فالناطق يؤثّر أوّلاً في الحيوان وبواسطته في الإنسان.

١ـ ق:«وفي» ولعل الزيادة من الناسخ.

الفصل الثالث:

في الخارج عن الماهيّة

الوصف الخارج عن الماهيّة قد يكون لازماً كسـواد القار. وقد يكون مفارقاً، إمّا سريـع المفارقـة كحمرة الخَجِل، أو بطيء المفـارقة كسـواد اللحية. وأيضـاً إمّا سهل الزوال أو عسيره.[1] واللازم قد يكون لازماً للماهيّة كزوجيّة الإثنين، وقد يكون لازماً للوجود كحدوث الجسم.

ولازم الماهيّة قد يكون بوسط وهو ما يقترن بقولنا: «لانّه» حين يقال [2] لأنّه كذا، كإمكان العالم اللازم بواسطة كثرته. وقد يكون بغير وسط، بل بمقتضى طبعه كالإنقسـام للعدد. واللازم بغير وسـط يجب أن يكون بيّناً، لأنّ الماهيّـة لمّا اقتضت ذلك اللازم، اقتضته مطلقاً، سواء كانت ذهنية أو خارجيّة، لأنّ الماهيّة حال كونها ذهنية هـي الماهيّة حال كـونها خارجيّة، وإنّما يـزيد الخارج عليهـا بالوجـود، وهو عارض خارجي، ولـو كانت إنّما تقتضيه في الخارج لكان الوجـود وسطاً في اللزوم، وقد فـرضناه بغير وسط. وإذا كانت لما هـي هي مقتضية لذلك الـلازم، وهي من

١ـ ج: «عسره».

٢ـ ق: «بقولنا: حتى يقال».

حيث هي هي ثابتة في الذهن، فاقتضت ثبوت لازمها لها ذهناً[١]، ولا نعني بالبيّن سوى ذلك.

لا يقال: لو كان كذلك لزم من تصوّر الشيء تصوّر أُمورٍ غير متناهية، لأنّ لكلّ ماهيّة لازماً وأقلّه أنها ليست غيرها.

لأنّا نقول: لو سلّم أنّ لكلّ ماهيّة لازماً، لكن لا يجب أن يكون بيّناً، فإنّ اللوازم قد يمكن أن يستمر الاندفاع فيها ما لم يطرأ على الذهن ما يوجب إعراضه عن تلك المتلازمات[٢] والتفاته إلى غيرها، لكن مثل هذه اللوازم قليلة في الوجود.

أمّا اللوازم التي لا تنحصر، فإنّها تحصل عند تصوّر الأُمور التي إليها يقاس الموضوع كمساواة زوايا المثلّث لقائمتين. وتصوّر تلك الأُمور التي هي شرط في حصولها، ليس بواجب الحصول على الترتيب المؤدّي إلى وجود تلك اللوازم المترتبة. وكون الماهيّة ليست غيرها، ليس لازماً بيّناً يلحق الماهيّة لذاتها، بل بالقياس إلى ذلك الغير. ولو لم يلحظه الذهن لم يحكم بالسلب، لكن تصوّر ذلك الغير ليس بواجب من تصوّر الماهيّة، واللازم بوسط[٣] إنّما يجب تصوّره مع تصوّر ذلك الوسط.

وللبيّن تفسيران: أحدهما الذي يلزم من تصوّر ملزومه تصوّره. والثاني الذي يلزم من تصوّر الماهيّة وتصوّر ذلك اللازم تصوّر اللزوم.[٤] والأوّل أخصّ.

وقد اعترض على اللزوم بأنّه لو ثبت، فإمّا أن يكون عدميّاً أو وجودياً، والقسمان باطلان، فتحقّق اللزوم باطل، والشرطية ظاهرة.

١ـ م: «ذهناً» ساقطة.

٢ـ ق وج: «بل تلك المتلازمات».

٣ـ في هامش ج: «كذا في المنقول منه واصفاً قوله بخطه». و العبارة في النسخ مشوشة، و لعلّ الصحيح ما أثبتنا منها.

٤ـ في النسخ: «الملزوم»، و لعلّ الصحيح ما أثبتناه.

وبيان بطلان الأوّل: أنّه لا يبقى حينئذٍ فرق بين عدم اللزوم ولزوم عدمي، لاستحالة التمايز في العدمات، لأنّ التمايز من خواصّ الوجود.

وبيان بطلان الثاني: أنّه لو كان وجودياً، فإمّا أن يكون نفس الملزوم [1] أو اللازم وهو محال؛ لإمكان تعقّلهما من دون تعقّله وبالعكس، ولأنّه نسبة وإضافة بين المتلازمين فيتأخّر عنهما، فيتأخّر عن كلّ واحدٍ منهما، فلو كان نفس أحدهما لزم تأخّر الشيء عن نفسه بمرتبتين، ولأنّه يستلزم كون كلّ واحدٍ من كلّ متلازمين نفس هذه النسبة والإضافة، وهو محال. وإمّا أن يكون مغايراً لهما وهو محال، وإلاّ لزم التسلسل، أو عدم التلازم بين ما فرض ثبوته فيهما، والتالي بقسميه باطل، فالمقدم مثله.

بيان الشرطيّة: أنّ ذلك الزائد إمّا أن يكون لازماً أو لا، فإن كان لازماً كان لزومه زائداً عليه، والكلام في ذلك الزائد كالكلام في اللزوم الأوّل، وهكذا إلى ما لا يتناهى، وهو أحد قسمي التالي. وإن لم يكن لازماً جاز زواله، وحينئذٍ ينتفي اللزوم بين المتلازمين، لأنّهما إنّما تلازما باعتبار هذا اللزوم، فإذا زال انتفى التلازم بين ما فرض ثبوته فيهما، وهو القسم الثاني من قسمي التالي.

وأيضاً لو تحقّق اللزوم ثابتاً بين المتلازمين، لزم اتّصاف المعدوم بالموجود، والتالي باطل بالضرورة، فكذا المقدم.

بيان الشرطية: أنّ شيئاً ما من الأشياء لو كان لازماً لغيره لكان عدم الملزوم لازماً لعدم اللازم، فيكون اللزوم الثبوتي حاصلاً بين العدمين وصفة لهما، فيكون الوصف الثبوتي قائماً بموصوف معدوم، وهو باطل.

والجواب: أنّ اللزوم وصف اعتباري عقلي لا ثبوت له في الخارج، بل حكمه في الثبوت والانتفاء واحد.

١ـ م: «اللزوم».

قوله: لو كان عدمياً لم يبق فرق بين عدم اللزوم وبين لزوم عدمي.

قلنا: ممنوع، فإنّ الأوّل نفي مطلق اللزوم، سواء كان ثبوتياً أو عدميّاً. والثاني ثبوت لزوم عدمي وبينهما فرق وإن اشتركا في كونهما عدميّين. وأعدام الملكات قد تتمايز باعتبار تمايز ملكاتها، ولو صحّ هذا الدليل لصحّ فيما علم بالضرورة بطلانه كالامتناع والعدم. والتمايز من خواص مطلق الوجود الشامل للذهني والخارجي، فكما يقع بين الأمور العينيّة كذا يقع بين الأُمور الذهنيّة، وإمكان الانفكاك في التعقل يدلّ على الزيادة فيه، لا على الزيادة في الخارج، كما في الأجناس والفصول، فإنّهما متغايران في التعقّل وإن اتّحدا في الوجود الخارجي. وبالجملة، فالتحقيق في الجواب ما تقدّم من أنّ اللزوم اعتباري.

تتمّة: كلّ وصف فإنّه بالضرورة يستدعي موصوفاً ينسب إليه ويكون محلاً له. لكن من الأوصاف ما هو ثابت في الأعيان، فيجب ثبوت موصوفه في الأعيان لامتناع قيام الوصف بذاته، ومنها ما هو ثابت في الذهن وهو ينقسم إلى ما يجب ثبوت الموصوف به في الأعيان أيضاً، كالوجوب ومنها ما لا يجب، بل ولا يثبت.

الفصل الرابع:

في الكلي والجزئي [1]

كلّ مفهومٍ فإمّـا أن يمنع نفس تصوّر معناه من وقوع الشركـة فيه، ويسمّى الجزئي الحقيقي كـزيد، أو لا يمنـع، ويسمّى الكلّـي كـالإنسـان، فإن كان هـذا الكلّـي مندرجاً تحت غيره، سُمّي أيضاً جزئيـاً إضافياً، بالنظر إلى ذلك الغير، وهو أعمّ [2] مـن الحقيقي مطلقـاً، لانــدراج كل حقيقـي تحت مـاهيتـه المعـرّاة عـن المشخصات وتحت الأُمور العامّة، وليس جنساً لانفكاكه عنه تصوّراً.

وإذا نسب الكلي إلى الوجود انقسم إلى ستة [3]:

أ: ما يمتنع وجوده، كشريك الباري تعالى.

ب: ما يمكن وجوده ولا يوجد، كجبل من ياقوت [4].

١ــ راجع الفصل الخامس مـن المقالـة الأُولى (المدخل) من منطـق الشفاء١ :٢٤؛ منطق النجـاة:٦؛ إلهيات النجاة: ٢٢٠؛ الفصل الأوّل من المقالة الخامسة من إلهيات الشفاء: ٣٩٢؛ المعتبر ١ : ١٦ ـ ٢٢؛ كشف المراد: ٨٦ ـ ٨٧؛ جوهر النضيد: ١٢ وما يليها.

٢ـ م: «أعم» ساقط.

٣ــ انظر الأقسـام في شرح الإشارات ١ :٣٧ــ ٣٨؛ الفصل الثـاني من المقـالة الخامسـة من إلٰهيـات الشفاء؛ الجوهر النضيد: ١٢.

٤ـ وكالعنقاء والغول.

ج: ما يكون الموجود منه واحداً مع امتناع تكثّره، كواجب الوجود تعالى.

د: ما يكون الموجود منه واحداً مع امكان تكثّره، كالشمس.

هـ: ما يتعدّد أفراده في الوجود مع تناهيها، كالكوكب.

و: وما تتعدد أفراده في الوجود مع عدم تناهيها[١].

والكلّي والجزئي يقالان بالذات للمعنى، وبالعرض للفظ. والكليّة والجزئيّة من ثواني[٢] المعقولات لا تأصّل لهما في الوجود، وهما مغايران لما يصدقان عليه من الماهيّة؛ فإنّ الحيوان لو كان نفس كونه كلّياً أو جزئياً لم يصدق على الآخر، فهما إذن متغايران. ولأنّ الكليّة إضافيّة، وليس الحيوان اضافياً.

فالكليّة العارضة للحيوان يقال له كلّي منطقي، لأنّ بحث المنطقي عنه وهو أمر عقلي. ومعروضه وهو الحيوان يقال له كلّي طبيعيّ، لأنّه نفس حقيقة الشيء وطبيعته، وهو موجود في الخارج، لأنّه جزء من هذا الموجود، لأنّ الجزء إمّا الحيوان من حيث هو، أو[٣] حيوان ما، والحيوان جزء من حيوانٍ ما وجزء الموجود موجود. والمجموع المركّب منهما عقلاً يسمّى الكلّي العقلي، ولا وجود له إلاّ في العقل، لأنّ جزئه عقلي، ولأنّ الحيوان الكلّي مشترك فيه، ولا شيء من المشترك فيه بموجود في الخارج من حيث هو مشترك فيه، لأنّ عمومه يستدعي وجوده في محالّ متعدّدة، ويمتنع وجود شيءٍ واحدٍ في أكثر من محلٍّ واحد[٤].

والكلّي والجزئي الإضافي يحاذيان العام والخاص. والعموم إمّا مطلق أو من وجه. فالعام المطلق وجوداً أخص عدماً، لأنّ العامّ والخاص لابدّ من تواردهما

١ـ وقد مثل له في الجوهر النضيد بـ« النفوس الناطقة».

٢ـ م: «ثواني» ساقطة.

٣ـ ق: «أو» ساقطة.

٤ـ وقال السبزواري(في منطق شرح المنظومة: ٢٠)

ويوصف الكلّي بمنطقي وبالطبيعي وبالعقلي

على محل واحد، وإلاّ لتباينا، ويتخلّى الخاص عن العام في موارد أُخرى، وإلاّ لتساويا، ففي تلك الموارد التي تخلّى الخاص عنها يوجد فيها نقيضه مع وجود عين العام فيها. وكلّ صورة ينتفي العام عنها ينتفي عنها الخاص، وإلاّ لكان أعمّ، فإذا وجد نقيض الخاص في كلّ موضع يوجد فيه نقيض العام، من غير عكس، كان نقيض العام مطلقاً أخص من نقيض الخاص مطلقاً.

وأمّا العام من وجه، فليس بين نقيضه ونقيض الأخص عموم مطلقاً، ولا من وجه، بل مباينة جزئيّة، لثبوت هذا العموم، بين عين العام ونقيض الخاص مع التباين الكلّي بين نقيض العام وعين الخاص. ولمّا وجد كلّ منهما في صورةٍ واحدةٍ وعُدِم كلٌّ منهما مع وجود الآخر في غير تلك الصورة لا جرم كانت المباينة جزئية.

وبين نقيضي المتساويين وهما اللذان يصدق كلّ منهما على كلّ[1] ما صدق عليه الآخر مساواة أيضاً، إذ لو وجد أحدهما بدون صاحبه كان الموجود أعمّ من صاحبه لصدقه في تلك الصورة مع كذب الآخر.

وبين نقيضي المتباينين وهما اللذان لايصدقان على شيء البتة تباين جزئي، لأنّ نقيضيهما إن اقتسما طرفي النقيض لم يصدقا على شيءٍ البتة، كالموجود والمعدوم تباينا كلّياً. وإن لم يقتسماهما، بل صدق عدمهما على ما يغايرهما، كان بين نقيضيهما مباينة جزئية، لصدق نقيض كلٍّ منهما على ما يغايرهما وصدقه على عين الآخر وكذب نقيض الآخر على عينه.

ولمّا كان الكلّي أعمّ من الجزئي، وكان وجود الخاص في موارد يوجد فيها العام، ويوجد العام في موارد لا يوجد فيها الخاص من صور، أمكن وقوف العقل

١ـ م: «ضد» و هو خطأ.

على الصور التي تخلّى عنها الخاص من صور العام، ولم يمكن وقوفه على صور الخاص إلاّ مع وقوفه على العام، لا جرم كان الكلّي أعرف من الجزئي.

والكلّي إمّا ذاتي أو عرضي [١].

والذاتي يقال على معانٍ متعددة بالإشتراك، يراد منها هنا معنيان، أحدهما المقوّم لما يحمل عليه، بأن يكون جزءاً منه. والثاني نفس طبيعة ما يحمل عليه.

والأوّل لا اشكال فيه، لامكان النسبة فيه، بخلاف الثاني، فإنّ الشيء لا ينسب إلى نفسه، بل أُطلق على نفس الماهيّة لفظة الذاتي بنوع من الإشتراك، وإن كان بعضهم خصّ الذاتي بالأوّل [٢].

ومنهم من أطلق الذاتي على كلّ ما هو بيّن الثبوت للشيء، سواء كان جزءاً للماهية أو خارجاً. ومنهم من فسّره بأعمّ، وهو الذي يمتنع زواله عن الشيء، سواء كان بيّن الثبوت له أو لا. والنزاع لفظي. لكن من فسّر اللفظ بأمر وجب عليه رعاية ذلك التفسير وأن يحترز عن الغلط الواقع بسبب الاشتراك.

والذاتي إمّا جنس: وهو الكلّي المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو من حيث هو كذلك.

وأقسامه أربعة:

العالي: وهو الذي لا جنس فوقه، وتحته جنس، ويسمّى جنس الأجناس [٣].

والسافل: وهو الذي فوقه جنس، وليس تحته جنس.

١ـ راجع الإشارات ١: ٣٨ـ ٣٩؛ النجاة ٦ـ٧؛جوهر النضيد: ١٦ـ١٧ والمراد هنا هو الذاتي في كتاب ايساغوجي. و انظر معاني الذاتي في منطق الشفاء١ :٣٣.

٢ـ هذا رأي الجمهور، وقد أنكره قطب الدين الرازي وأجاب على الاشكال بقوله: (فانّ الشيء لاينسب إلى نفسه). شرح الإشارات ١ :٣٩ـ ٤٠.

٣ـ كالجوهر.

والمتوسّط: وهو الذي فوقه جنس وتحته جنس.

والمفـــرد: وهو الذي ليس فوقه جنس ولا تحته جنس.

لا يقال: المقـول على كثيرين جنس للجنس، فهو جنس خـاص من حيث إنّه جنـس للجنس، فيكون أخصّ، لكنّـه أعمّ من مطلق الجنس، فـإنّ كلّ جنس أعمّ من نـوعه، ولأنّه محمول، وإلاّ لم يكـن مقولاً على كثيرين، فإنّ المقـوليّة نفس الحمل، ولا شيء من الجزء بمحمولٍ، فلا شيء من الجنس بجزءٍ، فليس مقوّماً بل عارضـاً. ولأنّه ليس في الخارج، وإلاّ لكان شخصـاً غير مقول على كثيرين، ولا في الذهن لامتناع تقوّم الأنواع الخارجيّة بأُمور ذهنية.

لأنّا نقول: المقول على كثيرين أعمّ من الجنس باعتبار ذاته، وأخصّ باعتبار عروض الجنسيّة لـه. ولا استبعاد في صيرورة ما هو أعمّ، باعتبـار عروض عارضٍ أخصّ أو مساويـاً، كالجنس والمضاف والحدّ وحده. والحيوان المحمـول ليس هو الجزء وإن اتّحدا في الذات، لكنّهما متغـايران بالإعتبـار، وهو مـوجود في الخارج لا باعتبار أنّه جنس أو كلّـي، بل من حيث هو هو. فمعروض الجنسيّة موجود لا من حيث العروض، بـل من حيث اعتبار الـذات من حيث هي هي. وهـو من حيث عروض الجنسيّة موجود في الذهن لا غير، وليس هو من تلك الحيثيّة بمقوّم.

وإمّا نوع [1]: ويقـال بـالاشتراك على الحقيقي، وهـو الكلّـي المقـول على كثيرين متّفقين بالحقيقـة في جواب ما هـو من حيث هو كـذلك. وعلى الإضافي، وهو أخصّ الكليّين المقـولين في جواب ما هو. وهما متغايـران، لامتناع الجنسيّة في الأوّل وامكانها في الثاني؛ والإكتفاء بالمحموليّة في الأوّل دون الثاني؛ وامكان بساطة الأوّل وامتناعهـا في الثـاني؛ واستغنـاء الأوّل أحيـاناً عن فصلٍ أو جنسٍ بخلاف الثاني. ولا يتلازمـان، لوجود الأوّل في الحقائق البسيطة دون الثـاني، وبالعكس في

١ـ عطف على قوله: «والذاتي إمّا جنس»، راجع شرح الإشارات ١: ٧٩ـ٨٢.

الأجناس المتوسّطة. والأوّل هـو أحد الخمسة [١]، وإلاّ صارت القسمة مسدّسة، لوجود الحقيقي في البسيط [٢].

ومراتب الإضافي أربع: العالي: وهو الذي تحته نوع، وليس فوقه نوع.

والسافل: وهو الذي ليس تحته نوع، بل فوقه، ويسمّى نوع الأنواع [٣].

والمتوسّط: وهو الذي فوقه نوع، وتحته نوع.

والمفرد: وهو الذي ليس فوقه نوع، ولا تحته نوع.

وقد تتوارد بعض هذه المراتب وبعض مراتب الجنس على محلٍّ واحدٍ، هو كلّ ماهيّة اختلفت أفرادها في الحقيقة واندرجت تحت مثلها.

ولا وجود للمفرد والسافل إلاّ في الحقيقي. ولا وجود للجنس العالي والمفرد إلاّ فيما باين [٤] مراتب النوع. والطبيعة الجنسيّة إذا أُخذت معقولة مجردة عن فصولها كانت نوعاً حقيقياً، وإنّما يكون جنساً لو التفت إلى فصولها التي تتحصّل بها أنواعاً مختلفة في الأعيان.

وإمّا فصل [٥]: وهو الكلّي المقول على الشيء في جواب أيّما هو في جوهره. فمنه قريب وبعيد، وهو بالنسبة إلى الجنس خاصّة، كما أنّ الجنس بالنسبة إليه

١ـ أي أحد الكلّيات الخمسة.

٢ـ والمصنف جعل النسبة بينهما عموماً من وجه حيث قال: وقد يتّفقان في التوارد على حقيقة واحدة كالنوع السافل فبينهما عموم من وجه، الجوهر النضيد ٢١، وانظر مورد الاشتراك وتباينهما في شرح قطب الدين الرازي على شرح الإشارات ١:٧٩ـ٨٠.

٣ـ كالإنسان.راجع الفصل الحادي عشر من المقالة الأُولى(المدخل) من منطق الشفاء.

٤ـ كذا في ق وفي م: بزيادة «من» بعدها. و لم أهتد للقراءة الصحيحة

٥ـ عطف على قوله: «والذاتي إمّا جنس» و «إمّا نوع»، راجع الفصل الثالث عشر من المقالة الأُولى (المدخل) من منطق الشفاء ؛الجوهر النضيد: ٢١.

عرض عام. ومقوّم العالي مقوّم للسّافل من غير عكس.[١] ومقسّم السافل مقسّم العـالي من غير عكـس. وللعالي فصـل مقسّم لا يتقـوّم [٢]، والسّافل بـالعكس، والمتوسّطات لها فصول مقوّمة و مقسّمة.

وأمّا العرضي [٣]، فإمّا خاصّة: وهي الكلّـي المقول على أفراد حقيقة واحدة من حيث هو كذلك فقـط قولاً عرضياً، سواء كانت تلك الحقيقـة جنساً عالياً أو سافلاً أو متوسطاً أو نوعاً حقيقياً.

والخاصّـة إمّا مطلقـة لا توجـد في غير أفراد مـا قيل لـه إنّه خـاصّة لـه، أو إضافية توجد في بعض ما غايره دون بعض. وهي إمّا شاملة لجميع أفراد الحقيقة، أو قاصرة، بسيطـة أو مركّبـة من أُمـورٍ كلّ واحدٍ منهـا أعمّ ويجتمع مـن المجموع مساوٍ كقولنا في الخفـاش:إنّه الطائر الولود. والمفيد في التعريفـات الخاصّةاللازمة الشاملةالبيّنة.

و إمّا عرض عام [٤]، وهو الكلّـي المقول على أفراد حقيقة واحدة وعلى غيرها قولاً عرضياً من حيث هو كذلك. وهو مغاير للعرض القسيم للجوهر.

وقد ذكرنا أنّ الجنس والنوع يقـالان في جواب ما هو، لكنّ الجنس إنّما يقال في جواب ما هـو حال الشركة، لأنّ الجنس جزء الماهيّة، والسـائل بما هو إنّما سأل عن كمال الحقيقة، فلا يجوز الجواب إلاّ بذكر جميع المقوّمات. و إذا سئل عن جماعة من الأنـواع صلـح الجنس للجـواب؛ لأنّ السـائل إنّما سـأل عن كمال المشترك، والحدّ يقال في جـواب ما هـو حال الخصـوصيّة. والنـوع يقال في جـواب ما هـو

١ـ راجع الفصل الأوّل من المقالة الثانية من الفن الثاني من منطق الشفاء.

٢ـ كذا في جميع النسخ، و لعلّ الصحيح :«لا مقوِّم».

٣ـ راجـع الفصل الـرابع عشر من المقـالة الأولى (المدخل) مـن منطق الشفاء؛ الفصـل الأوّل من مقولات الجوهر النضيد٢٢.

٤ـ عطف على قوله : «وأمّا العرضي فإمّا خاصّة».

بحسب الشركة والخصوصيّة معاً، لأنّه يقال في جواب السؤال عن فردٍ واحدٍ، وعن جميع الأفراد[١].

وفرق بين المقول في جواب ما هو الذي هو نفس الماهيّة وبين الداخل في جواب ما هو الذي هو جزء الماهيّة، والواقع في طريق ما هو الذي هو الجزء الأعمّ[٢].

واعلم: أنّ الكلّ مغاير للكلّي والجزء مغاير للجزئي، لأنّ الكلّ من حيث هو كلّ موجود في الخارج، والكلّي من حيث هو كلّي لا يوجد إلاّ في الذهن. ولأنّ الكلّ يُعدّ بأجزائه، والكلي لا يُعدّ بجزئياته. ولأنّ الكلّي مقوّم للجزئي، والكلّ متقوّم بالجزء، ولأنّ الكلّ لا يكون كلاًّ لكلّ جزء وحده، والكلّي يكون كلياً لكلّ جزئي وحده. ولأنّ الكلّ أجزاؤه متناهية، وجزئيات الكلّي غير متناهية. ولأنّ الكلّ محتاج إلى حضور أجزائه جميعاً، والكلّي لا يحتاج إلى حضور جزئيّاته جميعاً. ولأنّ طبيعة الكلّ لا تصير هي الجزء، أمّا طبيعة الكلّي فإنّها بعينها جزئية[٣] كالإنسان[٤].

١ـ راجع شرح الإشارات ١: ٦٩، وما يليها.

٢ـ قال الطوسي: ... القوم لم يفرّقوا بين نفس الجواب الذي هو الماهية وبين الداخل فيه، والواقع في طريقه الّذي هو جزء الماهية يعني الذاتيّ. شرح الإشارات ١: ٦٧ـ ٦٨.

٣ـ الكلمة غير منقوطة في النسخ، و الصحيح ما أثبتناه، و يمكن قراءتها: «جزئيه».

٤ـ إذا صار هذا الإنسان مشاراً إليه، وهذه سبعة فروق راجعها في المباحث المشرقية: ١: ٥٧٥.

القاعدة الثانية

في تقسيم الموجودات

وفيه نوعان:

النوع الأوّل

في التقسيم على رأي المتكلّمين [1]

إعلم: أنّ الموجود إمّا أن يكون قديماً لا أوّل لوجوده، وهو الله تعالى، أو محدثاً لوجوده أوّل، وهو ما عداه. فهنا فصول.

الفصل الأوّل:

في القدم والحدوث

وفيه مباحث:

البحث الأوّل: في تحقيقهما

القديم: هو الموجود الذي لم يسبقه العدم، أو الموجود المساوق [2] لأزمنة

١ـ راجع أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ٥١؛ المعتبر ٣: ٤١؛ كشف الفوائد: ٦٧؛ نقد المحصل: ١٢٢ وما بعدها؛ شوارق الإلهام، المسألة السادسة والعشرون من الفصل الأوّل. وانظر أنواع الحدوث وتقاسيم الوجود بحسبها في القبس الأوّل من القبسات.

٢ـ م: «المساوي».

مقـدّرة لا نهاية لها. وأمّـا المحدث فلـه تفسيران: أحـدهما: أنّه المسبـوق بالعـدم، والثاني: أنّـه المسبوق بالغير. وعلى كـلا التفسيرين فالسبق هنـا عند المتكلّمين إنّما هو بتقدير أزمنة لا نهاية لها.

قال الأوائل[١]: مفهوم قـولنا : «كـان الله تعالى مـوجوداً في الأزل» إن كـان عدميّاً كـان نقيضه وهو «ما كان الله تعـالى في الأزل» ثبوتياً، لكن قولنـا «ما كان» عدمي، ولأنّه إذا كان قولنا: «ما كان الله تعالى موجوداً في الأزل» ثبوتياً كان المعدوم في الأزل موصوفاً بوصفٍ ثبوتيٍ، وهو محال.

وإن كان قولنـا: «كان الله تعالى في الأزل» ثبوتياً، فإمّـا أن يكون نفس ذات الله تعالى، أو مغـايراً لها. والأوّل بـاطل؛ لأنّ كونه في الأزل نسبـة وإضافـة لا تقوم بـذاته، بل إنّما يعقـل وصفاً لغيره، فـلا تأصّل لـه في الـوجود، بـل هو من ثـواني المعقولات، والله تعالى قائم[٢] بذاته. ولأنّ كونه في الأزل نسبة له إلى الأزل، والنسبة بين الشيئين متأخّـرة عنهما، والمتـأخّر عـن الشيء لا يمكن أن يكـون نفـس ذلك الشيء. ولأنّ كونه في الأزل ليس بحاصل الآن، وإلاّ لكان كلّ حادثٍ الآن، بل في كلّ آنٍ سابقٍ أو[٣] لاحق، فلا تقدّم ولا تأخّر لبعض الموجودات على البعض، وهو محال، والله تعالى موجود الآن، فتغايرا.

وبالجملة، فالحكم بالتغاير ضروري أظهر من هذه البراهين، فذلك المتغاير إن كان موجوداً في الأزل، فقد كـان مع الله تعالى في الأزل غيره، وهو محال عندكم. ولأنّ ذلك الغير هـو الذي يلحقـه معنى «كـان» و«يكون» لـذاته، وهـو الزمـان، فالزمان أزلي.

١ـ وهم الفلاسفة.

٢ـ م: «موجود» بدل «قائم».

٣ـ م : «و» بدل «أو».

أجاب المتكلّمون: بأنّ معنى كون الله تعالى قديماً، أنّا لو قدّرنا أزمنة لا نهاية لها لكان الله تعالى موجوداً معها بأسرها، ولا يحتاج هذا المعنى إلى تحقّق الزمان ووجوده، بل تقدير وجوده، لأنّه لو اعتبر الزمان في ماهيّة القدم والحدوث لكان ذلك الزمان إمّا قديماً أو حادثاً، فإن كان قديماً، فإن احتاج قدمه إلى زمان يصحبه، وجب أن يكون له زمان آخر، فللزمان زمان وهكذا إلى ما لا نهاية له. وإن لم يحتج قدم الزمان إلى اعتبار آخرَ [١]، لم يجب اعتبار الزمان في معنى القديم، فيكون القِدم معقولاً من غير اعتبار الزمان، وإذا عُقل ذلك في موضع، فليُعقل في جميع المواضع. وإن كان ذلك الزمان حادثاً، فإن اعتبر في حدوثه الزمان تسلسل، وهو محال. وإذا لم يعتبر الزمان في الحدوث في نفس الزمان، فليُعقل مثله في جميع المواضع. ولأنّ القديم يمتنع اعتبار الزمان الحادث في تحقّقه.

قال أفضل المحقّقين: «لا يجب أن يكون نقيض العدميّ ثبوتياً، بل منقسماً إلى الثبوتي والعدميّ. وأيضاً قولنا: «كان الله تعالى موجوداً في الأزل» نقيض «ما كان موجوداً في الأزل» وهي قضية، ولا يكون شيء من المعدومات موصوفاً بهذه القضيّة. وان جعل بازائه «ما كان معدوماً ما موجوداً في الأزل» حتى يصير ذلك المعدوم موصوفاً بأنّه لم يكن في الأزل، لم تكن هذه القضيّة نقيضاً للأُولى، لتخالف موضوعيها. وإن أراد بذلك أنّ الكون واللاكون متناقضان، والكون محمول على الله، واللاكون محمول على المعدوم [٢]، فيكون الكون وجودياً، كان إيراد قضيّتين بدل مفردين حشواً. وما نقله [٣] عن المتكلّمين غير مرضي عند الكلّ منهم [٤]، فإنّ كون الشيء مع الشيء لا يتحقّق إلاّ فيما كان في زمان أو تقدير زمان.

١ـ أي إلى اعتبار زمان آخر.

٢ـ في المصدر «العدم».

٣ـ أي الرازي.

٤ـ «منهم» ساقطة في المصدر.

والمحقّقون منهم يقولون: معناه أنّه غير مسبوق بغيره.

لا يقال: إنّ السبق أيضاً لا يتحقّق إلاّ بتقدير زمان، لأنّهم يقولون: «سلب السبق عنه [١] لا يقتضي كونه زمانياً» [٢].

وفيه نظر، لأنّه ليس المقصود ما صدق عليه النقيض حتى يكون منقسماً إلى ثبوتي وعدميّ، بل نفس مفهوم النقيض، وذلك غير منقسم.

والتحقيق: أنّ من المعقولات ما يوجد في الخارج فلا ينفك الخارج عنه وعن نقيضه بالضرورة، لامتناع الخلو عن النقيضين. ومنها ما لا وجود له إلاّ في الذهن، ومثله حكم النقيضين فيه بالنسبة إلى الخارج سواء، لأنّ أحدهما إذا أخذناه على أنّه ثبوتي لم يرد به الثبوت العيني، بل الذهني. وهنا يكون أحدهما موجباً والآخر سالباً، ولا يجب أن يكون أحدهما موجوداً في الخارج، والآخر معدوماً، بل موضوعاته.

وقولنا: «كان الله تعالى موجوداً في الأزل» وإن كان قضيّة، فليس المراد إلاّ: الكون في الأزل هل هو ثبوتي أم لا؟ وكذا نقيضه الذي هو اللاكون.

والمتكلّمون لا يسلّمون افتقار المعيّة إلى الزمان، كما لا يسلّمون أنّ التقدّم إنّما يكون بالزمان. والسبق أيضاً عندهم لا يفتقر إلى الزمان.

البحث الثاني: في التفسير على رأي الحكماء الأوائل [٣]

فسّروا الحدوث بأمرين:

١ـ في المصدر «منه».

٢ـ نقد المحصل: ١٢٣.

٣ـ لاحظ المباحث المشرقية ١: ٢٢٧؛ شرح المواقف ٤: ٢ وما بعدها.

أحدهما: حصول الشيء بعد أن لم يكن له وجود في زمان سابق [١] وعلى هذا التفسير لا يكون الزمان حادثاً، وإلاّ لكان عدمه سابقاً على وجوده بزمان سابق، فيكون للزمان زمان وهكذا.

والثاني: أن يكون حصوله بعد عدمه بعديّة بالذات، وهو الحدوث الذاتي، فإنّ [٢] كلّ ممكن، فإنّه لا يستحقّ الوجود من ذاته وإنّما يستحق الوجود من غيره، وما بالذات أسبق ممّا بالغير [٣]، فيكون لا استحقاقية الوجود التي هي مقارنة للعدم، سابقاً على استحقاقية الوجود، فيكون العدم سابقاً على الوجود المستند إلى الغير، وسواء كان ذلك الإستناد مخصوصاً بزمان أو مستمراً في كلّ الزمان.

وللقدم معنيان مقابلان لمعنيي الحدوث: أحدهما الذي لا أوّل لزمان وجوده. والزمان بهذا المعنى ليس بقديم، وإلاّ لكان للزمان زمان آخر، وهو محال.

والثاني الذي لا مبدأ ولا علّة لوجوده، وهو القِدم الذاتي.

البحث الثالث: في أنّ الحدوث والقدم هل هما ثبوتيّان أم لا؟

اختلف الناس هنا، فالمحققون على أنهّما وصفان اعتباريان لا تحقّق لهما في الخارج.

وذهبت الكرّاميّة [٤] إلى أنّ الحدوث صفة زائدة على الذات.

١ـ وهذا هو الحدوث الزمانيّ، والبعدية فيه لاتجامع القبلية، بخلاف الحدوث الذاتي الذي يجامع الوجود فيه العدم الذاتي ،وهو عدمه في مرتبة ذاته.

٢ـ فهذا برهان لإثبات الحدوث الذاتي، راجع الإشارات ٣:١١٣ وما بعدها، والمباحث المشرقية١:٢٢٩، وللرازي إشكال ضعيف على الحجة نشأ من المغالطة، ذكره في شرحه على الإشارات والمباحث المشرقية.

٣ـ أي عدم استحقاق الوجود ـ الذي هو مقارن لعدم الوجود ـ اسبق من استحقاق الوجود.

٤ـ أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرّام وكان من سجستان، وهم طوائف بلغ عددهم اثنتي عشرة فرقة، وهم من الصفاتية المجسمة. الملل والنحل للشهرستاني ١:١٠٨.

وذهب «عبد الله بن سعيد» [1] من الأشاعرة إلى أنّ القدم وصف ثبوتي.

والكلّ باطـل. أمّا الأوّل: فلأنّ الحدوث لـو كان ثبوتيـاً، لكان عرضـاً قائماً بالغير، فذلك الغير إمّـا أن يكون قديماً أو حادثاً، والقسمان بـاطلان. أمّا الأوّل: فلاستحالة اتّصاف القديم بالحدوث. وأمّا الثاني فلاستلزامه التسلسل.

لا يقـال: لِمَ لا يقـوم الحدوث بـالماهيّـة مـن حيث هـي هي، فـلا يلـزم التسلسل؟

لأنّا نقول: الماهيّة من حيث هي هي لا توجد إلاّ في العقل، فيستحيل قيام الحدوث الثبوتي في الأعيان بماهيّـة ذهنية، بل إنّما تحلّ في ماهيّة مـوجودة، ولمّا كان هـذا الوجـود مسبوقـاً بالعـدم وجب أن يكون الشرط هـو هذا الـوجود المسبـوق بالعدم. وأيضاً لو كان الحدوث صفة وجـودية لكان إمّا قديماً أو حادثاً، والقسمان باطلان. أمّـا الأوّل فلاستلزامه قِـدم موصوفه الـذي هو الحادث، فيكون الحادث أزليّاً، هـذا خلف، ولأنّ الحدوث عبارة عـن مسبوقية الـوجود بالعـدم، فيستحيل عليه القـدم الذي هـو عدم مسبـوقية الـوجود بـالعدم. وأمّـا الثاني فـلاستلزامـه التسلسل، فإنّ الحدوث لو اتّصف بالحدوث، لكـان الكلام في الحدوث الذي هو الوصف كالكلام في الحدوث الذي هو الموصوف، وهكذا إلى ما لا نهاية له.

وأمّا الثاني: وهو مذهب «ابن سعيد» ، فإنّه باطل أيضاً، لأنّ القِدم لو كان وصفـاً ثبوتيـاً، فإمّا أن يكـون قـديماً أو حادثـاً، والأوّل يستلزم التسلسل. والثـاني يستلزم اجتماع النقيضين. ولأنّه لو كان ثبوتيـاً لم يكن قائماً بذاته، بل بغيره. فذلك الغير إمّـــا أن يكـون قــديماً أو حــادثــاً، والقسمان بــاطـلان، كما تقــرّر أوّلاً في الحدوث.

١ـ عبد الله بن سعيـد بن كُلاب، أبو محمد القطان، متكلم من العلماء، لـه كتب، منها «الصفات» و «الرد على المعتزلة» توفي سنة ٢٤٥ هـ (أعلام الزركلي ٤: ٩٠).

قال أفضل المحقّقين: كلّ ما ليس القدم [١] داخلاً في مفهومه، فإذا وصف بالقدم احتيج إلى صفةٍ زائدةٍ عليه هي القـدم، وأمّا القِدم فلا يحتاج إليه [٢]لكونه قديماً لذاته.

وأمّـا الحدوث فإنّـه صفة والصفـات لا توصـف بالقِـدم ولا الحدوث، لأنّ الإتّصاف بهما من شأن الذوات [٣].

وفيـه نظر، لأنّهم لمّا سلمـوا كـون القِـدم ثبوتيـاً في الخارج وجب أن يكـون مشاركاً لغيره في الثبوت، وممتـازاً عنها بخصوصيّة [٤]، وما به الاشتراك غير مـا به الامتياز، فاتّصاف ماهيته بوجوده إمّا أن يكـون مسبوقاً بالعدم، فيكون حادثاً وهو محال. وإمّا أن لا يكـون، فيكون قـديماً، وقدمه راجع إلى نسبـة وجوده إلى مـاهيته وتلك النسبة مغايرة لما عداها مـن النسب. ولأنّه إذا جاز في القِدم أن يكون قديماً لذاته، فليجز في كل قديم ذلك.

والحدوث إذا كان صفة ثبوتيّة وجب أن يكون مـوصوفاً بالثبوت، فلا يصحّ قـولهم: «الصفة لا تـوصف» ولأنّ الضرورة قاضيـة بأنّ كـلّ ثبوتي فإنّـه موصـوف بالثبوت، فإمّا أن تكون موصوفيّته به مسبوقة بالعدم أو لا.

احتجّوا: بأنّ الشيء لا يكـون حادثاً ثمّ يصير حـادثاً، فتجدّد الصفـة بعد عدمها يدلّ على كـونها ثبوتيّة، أو [٥]كون عـدمها ثبوتياً، والثـاني محال، فالحدوث ثبوتي. ولأنّه نقيض «لا حدوث» العدمي. وكـذا القِدم نقيض «لا قدم» العدمي،

١ـ م: «العدم» والصواب ما قرّرناه في المتن من : ق ، والمصدر.

٢ـ «إليه» ليست في المصدر.

٣ـ نقد المحصـل: ١٢٧ . والعبارة الأُولى «كلّ ما ليس القدم» مـن الطوسي دفاع عمّـا قالـه ابن سعيد والثاني «وأمّا الحدوث» دفاع عن مذهب الكرّامية.

٤ـ م: «بخصوصيّته».

٥ـ ق: «و».

فيكون كلّ منهما ثبوتيّاً.

والجواب: التبدّل لا يدلّ على الثبوت، فإنّ الشيء الممكن إذا أُخذ من حيث هو هو لم يكن واجباً ولا ممتنعاً بالغير، ثمّ إذا فُرض انضمامه إلى المؤثر أو عدمه صار واجباً أو ممتنعاً مع كونهما عدميين. وقد عرفت أنّ الإستدلال بصورة السلب على العدم[١] باطل.

قيل[٢]: حدوث الحادث ليس وجوده الحاصل في الحال، وإلاّ لكان كلّ موجود حادثاً، ولا العدم السابق من حيث هو عدم، وإلاّ لكان كلّ عدمٍ حدوثاً، بل الحدوث هو مسبوقية الشيء بالعدم، ومسبوقيّة الشيء بالعدم كيفيّة زائدة على الوجود والعدم.

قلنا: إن أردتم الزيادة في التعقّل والذهن فمسلّم، ولكن ذلك لا يقتضي كون الحدوث ثبوتياً في الأعيان، وإن أردتم الزيادة في الخارج، فدليلُكم لا يعطي أكثر من مطلق الزيادة في المفهوم.

١ـ ج: «القدم» و هو خطأ.

٢ـ والقائل هو الرازي في المباحث المشرقية ١: ٢٣١، وهو نظير كلام الشيخ ابن سينا في تفسير القبلية للحادث وإن تخالفا في النتيجة، الإشارات ٣: ٨٢ ـ ٨٣.

الفصل الثاني:

في خواص القديم

وفيه مباحث:

البحث الأوّل: في أنّ القديم هل يصحّ اسناده[1] إلى الفاعل أم لا؟[2]

المشهور بين الناس أنّ هذه مسألة خلاف بين الحكماء والمتكلّمين، فإنّ الحكماء جوّزوا اسناد القديم إلى المؤثّر، لأنّ علّة الحاجة إلى المؤثر عندهم هي الإمكان، وهذه العلّة ثابتة في القديم الممكن، فيثبت حكمها وهو الاحتياج. والمتكلّمون منعوا في الظاهر اسناده إلى الفاعل، لأنّ علّة الحاجة إلى الفاعل إنّما هي الحدوث.

وفي التحقيق: لا نزاع بين الخصمين، لأنّ الحكماء اتّفقوا على امتناع اسناد القديم إلى المؤثّر المختار، لأنّ المختار إنّما يفعل بتوسّط القصد و الداعي، والداعي إنّما يتوجّه إلى إيجاد المعدوم لا الموجود، لاستحالة القصد إلى تحصيل

١ـ م:«استناده»، و لا فرق بينهما.

٢ـ لاحظ نقد المحصل: ١٢٤.

الحاصل. فواجب في أثـر المختار سبق العدم عليه، فلهذا استحـال اسناد القديم إليه.

والمتكلّمون أيضاً منعـوا من ذلك، ونفوا [١] القول بالعلّـة والمعلول، لا بهذا الدليل، بـل بما دلّ على وجوب كون المؤثّر في وجـود العالم قادراً. وجوّز الفـريقان اسناد القديم إلى العلّة الموجبة، بل صرّحوا بوقوع ذلك [٢]. واستدلوا على ثبوته: بأنّ مثبتي الحال من الأشاعـرة، ذهبوا إلى أنّ عالميّة الله تعالى وعلمه قـديمان، والعالمية معلّلة بالعلم، وكذا القدرة والقادريّة وغيرها من الصفات. وزعم «أبو هاشم» من المعتزلة وأتباعه: أنّ العالمية والقادريّة والحييّة والموجوديّة معلّلة بحالةٍ خامسةٍ، مع أنّ الكلّ قـديم. وقال «أبو الحسين البصري»: إنّ العـالمية حـالة معلّلة بـالذات. وهـؤلاء وإن منعوا من إطـلاق لفظ القـديم على هـذه الأحوال، إلاّ أنّهم يعطـون المعنى في الحقيقة [٣].

قال أفضل المحقّقين: هذا صلح من غير تراضي الخصمين، لأنّ المتكلّمين بأسرهم صدّروا كتبهم بالاستدلال على وجـوب كون العالم محدثاً، من غير تعرّضٍ لفاعله فضلاً عن أن يكون فاعله مختـاراً أو غير مختار. ثمّ ذكروا بعد إثبات حدوثه أنّه محتـاج إلى محدث وأنّ محدثه يجب أن يكـون مختاراً، لأنّـه لو كـان موجبـاً لكان العالم قديماً، وهـو باطل بما ذكروه أوّلاً. فظهر أنّهم ما بَنوا حـدوث العالم على القول بالاختيـار، بل بنوا الاختيار على الحدوث. وأمّـا القول بنفي العلّـة والمعلول فليس بمتّفق عليـه عنـدهم؛ لأنّ مثبتـي الأحوال مـن المعتـزلة قـائلـون بـذلك صريحاً. والأشاعرة يثبتـون مع المبدأ الأوّل قدماء ثمانية يسمّـونها صفات المبدأ الأوّل. فهم

١ـ ق: «هو» بدل «نفوا» والصواب ما أثبتناه من: م.

٢ـ راجع أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ٥١.

٣ـ راجع نقد المحصل: ١٢٤؛ شرح الإشارات ٣: ٨٠ ـ ٨١.

بين أن يجعلوا الواجب لـذاته تسعة، وبين أن يجعلُوها معلـولات لذات واجبة هي علّتهـا. وهذا شيء إن احترزوا عـن التصريح بـه لفظاً، فـلا محيص لهم عـن ذلك معنىً[١]، فظهر أنّهم غير متّفقين على القول بنفي العلّة والمعلول، مع اتّفاقهم على القول بالحدوث[٢].

وأيضاً المتكلّمـون إنّما منعوا مـن إسناد القديـم إلى الفاعل، ليـس لقولهم: «علّة الحاجة هي الحدوث»، فإنّ هذا القول مختصّ ببعضهـم، ولم يتفقوا عليه، لكن لقـولهم بأنّ «ما سـوى الله تعـالى وصفاتـه محدث» والأحوال التـي ذكرهـا[٣] عند مثبتيها ليست بموجودة ولا معدومة، فلا توصف بالقدم على ما ذكره[٤] في تفسير القديم وهو: أنّ القديم ما لا أوّل لوجوده، إلاّ أن يغيّـر التفسير ويقول: القديم ما لا أوّل لثبـوتـه، على أنّ الوجـود والثبـوت مترادفـان[٥]، لكنّه يقـول هنا مـا قالـه المتكلّمون وليـس عند بعضهـم معناهما واحـداً. و «أبو الحسين» لا يقـول بالحال، لكنّه يلزمه أن يقول: العلم صفة قديمة معلّلة بالذات[٦].

وأمّا الأشاعرة فيقـولون بصفات قديمة، لكنّهم يقـولون: لا هي الذات ولا غيرها، فلذلك لا يطلقون المعلوليّة عليها.

والحقّ: أنّ جميعهم أعطـوا معنى القديـم في الحقيقة على هـذه الصفات[٧]،

١ـ في المصدر «ذلك المعنى».

٢ـ شرح الإشارات ٣: ٨١ ـ ٨٢.

٣ـ م: «ذكروها» والصواب ما في المتن، أي ذكرها الرازي.

٤ـ م: «ذكروها».

٥ـ في المصدر: «عنده مترادفان».

٦ـ ق وج: «بالذات» ساقطة، وأثبتناها من: م، والمصدر.

٧ـ في النسـخ: «معه» بعـد «الصفات»، و في المصدر: «معنى»، و الظاهـر عـدم الحاجة إليهما في العبارة.

وأنَّ إباءهم عن إطلاق لفظ القديم عليها ليس بحقيقي [١].

وأمّا الفلاسفة فلم يذهبوا إلى: أنّ الأزليّ يستحيل أن يكون فعلاً لفاعل مختار، بل ذهبوا إلى: أنّ الفعل الأزليّ يستحيل أن يصدر إلاّ عن فاعل أزليّ تامّ في الفاعليّة، وأنَّ الفاعل الأزليّ التام في الفاعليّة يستحيل أن يكون فعله غير أزليّ، ولمّا كان العالم عندهم فعلاً [٢] أزليّاً أسندوه إلى فاعل أزليّ تامّ في الفاعليّة، وذلك في علومهم الطبيعية [٣]. وأيضاً لما كان المبدأ الأوّل عندهم أزليّاً تامّاً في الفاعليّة، حكموا بكون العالم الذي هو فعله أزليّاً، وذلك في علومهم الإلهيّة، ولم يذهبوا أيضاً إلى أنّه ليس بقادرٍ مختار، بل ذهبوا إلى أنّ قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته [٤]، وأنّ فاعليته ليست كفاعليّة المختارين من الحيوانات [٥]، ولا كفاعليّة المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية [٦].

وفرق بين الاختيار الذي يثبته الحكماء والذي يثبته المتكلّمون، لأنّ الحكماء يقولون: إنّه مختار بمعنى وجوب صدور الفعل عنه دائماً، والمتكلّمون ينفون دوام الصدور عنه، ويقول بعضهم بوجوب الصدور نظراً إلى قدرته وإرادته، وبعضهم ينفي وجوب الصدور عنه [٧] أصلاً، ويقولون: إنّه يختار أحَدَ الطرفين المتساويين على الآخر لا لمرجّح [٨].

١ـ نقد المحصل: ١٢٤.

٢ـ في النسخ: «فعلياً» و الصحيح ما أثبتناه طبقاً للسياق.

٣ـ فابتدؤا من أزلية العالم واثباتها، ثمّ استفادوا منها أزلية الباري تعالى.

٤ـ أي إنّها كسائر الصفات، عين ذاته تعالى.

٥ـ بأن يكون الاختيار زائداً على الذات.

٦ـ كفاعلية النار، شرح الإشارات ٣: ٨٢.

٧ـ في النسخ: «عنهم» وأصلحناها من المصدر.

٨ـ نقد المحصل: ١٢٥.

وفيه نظر، فإنّ المتكلّمين لم يقصدوا إثبات الحدوُث بالذات، بل قصدهم بالذات إثبات الصانع، ولمّا كان الطريق هو الحدوث، لا جرم قدّموا البحث عنه على البحث عن إثبات الصانع، ولم يكتفوا بالإمكان، لأنّهم وجدوا العالم لا يخلو عن الحوادث، وحكموا بأنّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فلزمهم القول بحدوث العالم، ولمّا استحال إسناد الحادث إلى القديم الموجَب التام في الفاعليّة، وكان التسلسل محالاً، لا جرم أسندوه إلى الفاعل المختار، فحكموا بأنّ مؤثر العالم قادر.

وأفضل المتأخّرين لم يقصد بقوله: «إنّ المتكلّمين نفوا العلّة والمعلول» الإطلاق، لأنّهم يعترفون بثبوت التعليل في كثيرٍ من الأحكام والصفات والذوات أيضاً، بل قصد أنّهم ينفون العلّة والمعلول عن الله تعالى والعالم [1].

وأيضاً المتكلّمون لمّا نفوا المجرّدات الممكنة، وحكموا بأنّ كلّ متحيّز بالذات أو بالعرض محدث، لبراهينهم التي استدلّوا بها، لزمهم أن يكون ما سوى الله تعالى وصفاته محدثاً، فلهذا لم يسندوا العالم إلى مؤثّر موجَب، بل إلى قديمٍ مختار. و «أبو الحسين البصري» لم يقصد بالحال في العلم ما قصده «أبو هاشم»، بل الوصف الثبوتي.

وأمّا الفلاسفة، فإنّهم اتّفقوا على امتناع إسناد القديم إلى فاعل مختار يفعل بواسطة القصد والداعي، لأنّه ليس إذا شاء أن يفعل فعل، وإذا شاء أن يترك ترك، مع إمكان توارد المشيئتين عليه، ولم يثبتوا قدرة واختياراً بهذا المعنى، بل بمعنى مقارنة فعله للعلم، مع عدم منافاته لذاته، ولا فارق بين فعله وفعل الطبائع الجسمانية عندهم إلاّ باعتبار مقارنة العلم وعدمه. فقد تقرّر من هذا، أنّ

١ـ كذا في م، وفي ق: «و» محذوف.

القديم يمكن إسناده إلى المؤثّر الموجب دون المختار.

وقد اعترض بعضهم، بأنّ القادر لا يجب أن يكون فعله حادثاً، لأنّ الحادث هو الموجود المسبوق بالعدم فلنحلّل هذا المعنى، وننظر في القدر المحتاج منه إلى المؤثّر فنقول: لا يجوز أن يكون المحتاج إلى المؤثّر هو العدم [١]، لأنّ العدم حاصل أبداً، ولأنّ الكلام مفروض في الحادث، ولو كان العدم هو المحتاج لم يستند الموجود إلى المؤثّر، فيكون الحادث غنيّاً في وجوده عن المؤثّر، هذا خلف، ولأنّ العدم نفي محض، فلا حاجة به إلى المؤثّر، ولا الوجود من حيث هو وجود، وإلاّ لكان كلّ موجودٍ محتاجاً إلى المؤثّر، فواجب الوجود محتاج، هذا خلف. ولا مسبوقية الوجود بالعدم، لأنّها ليست ثبوتية، وإلاّ لزم التسلسل، ولأنّها صفة للموجود متأخّر عنه، فالمحتاج إلى الفاعل متأخّر عن الوجود، ويكون الوجود السابق مستغنياً عن المؤثّر، فالممكن واجب، هذا خلف. ولأنّ المسبوقية هنا واجبة لذات هذا الحادث، فلا يستند إلى الغير، لأنّ الواجب غير معلّل.

وإذا امتنع كون الحدوث علّة الحاجة إلى المؤثّر، وجب أن يكون هو الإمكان، لأنّه إذا انتفى الحدوث والإمكان بقي الشيء قديماً واجباً، والقديم الواجب مستغنٍ عن المؤثر، فلم يبق المحتاج إلاّ [٢] الممكن المحتاج إلى القادر لا يجب أن يكون حادثاً.

وأيضاً العدم السابق ينافي وجود الفعل وفاعلية الفاعل، وما كان منافياً للشيء لا يكون شرطاً له، فالعدم السابق لا يكون شرطاً لكون الفعل فعلاً، ولا لكون الفاعل فاعلاً، فالفعلية والفاعلية يتحقّقان عند عدم العدم السابق، فلا

١ـ راجع الإشارات ٣: ٧٣ـ٧٤؛ المباحث المشرقية ١: ١٣٤ـ١٣٥ و ٤٨٩.

٢ـ ق و م: «إلى» و الصحيح ما أثبتناه من ج.

يجب أن يكون فعل المختار حادثاً.

وأيضاً الإمكان علّة الحاجة إلى المؤثّر، فالباقي محتاج، فليس الحدوث شرطاً في الحاجة.

لا يقال: الباقي يصير أولى، وتلك الأولوية تغني عن المؤثّر.

لأنّا نقول: الأولوية إن حصلت لذاته، كانت حاصلة حال الحدوث، فيجب الاستغناء عن المؤثر حال الحدوث، وإن كانت حاصلة لأمر، كان الباقي محتاجاً في بقائه إلى علّة الأوّلوية بواسطة حاجته إلى الأوّلوية، وذلك قول: بحاجة الباقي إلى المؤثّر.

والجواب: نحن نسلّم: أنّ علّة الحاجة إلى مطلق المؤثّر هي الإمكان، لكن[علّة] (١) الحاجة إلى القادر ليس الإمكان وحده، بل الإمكان للممكن الذي سيحدث ويتجدّد له وجود، ونمنع أيضاً كون الإمكان علّة، بل هذا الإمكان الخاص. ولا يلزم من كون الحدوث ليس علّة الحاجة أن يكون مطلق الإمكان هو العلّة، بل العلّة هذا الإمكان الخاص.

وكون العدم ينافي الوجود مسلّم، لكن ذلك لا يخرجه عن الشرطية، لأنّه يجوز أن يكون المنافي للشيء شرطاً في وجود منافيه (٢) المتأخّر عنه، لأنّ المنافاة إنّما هي مع التقارن. ولهذا كانت الحركة شرطاً في وجود السكون المتعقّب لها، مع المنافاة بينهما، وكلّ جزء متقدّم من أجزاء الحركة شرط في الباقي منها، مع المنافاة بينهما، فجاز أن يكون العدم السابق في الحادث شرطاً في وجود الحادث.

وقد بيّنا أنّ الإمكان علّة في مطلق الحاجة لا في الحاجة إلى المختار، بل العلّة فيها هي الحدوث.

١ـ أضفناها وفقاً للمعنى و السياق.

٢ـ م: «وجوده منافي».

البحث الثاني: في أنّ القديم لا يجوز عليه العدم[١]

إعلم: أنّ القديم الوجودي لا يجوز عليه العدم، لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون واجب الوجود لذاته[٢]، أو ممكناً لذاته، فإن كان واجباً لذاته امتنع عليه العدم، لما تقدّم في خواص الواجب. وإن كان ممكناً لذاته، افتقر في وجوده إلى مؤثّر، وذلك المؤثّر يجب أن يكون قديماً لاستحالة تقدم المعلول على علّته. ويجب أن يكون موجباً، لامتناع استناد القديم إلى المختار.

ويجب أن يكون واجباً، إمّا لذاته أو لغيره، فإن كان واجباً لذاته، فإمّا أن يكون ايجابه للقديم موقوفاً على شرط أو لا ، فإن لم يكن موقوفاً على شرط، لزم من استمرار وجود الواجب لذاته، استمرار وجود معلوله المطلق، لامتناع انفكاك العلّة التامّة عن معلولها، لكنّ الواجب لذاته يستحيل عليه العدم، فيستحيل على معلوله المستند إليه خاصة، وإن كان موقوفاً على شرط فنقول:

ذلك الشرط لا يجوز أن يكون حادثاً، لاستحالة اشتراط القديم بالحادث، وإلّا لكان الشيء متقدّماً على شرطه، فلا يكون مشروطاً به، بل يجب أن يكون قديماً، فإمّا أن يكون واجباً لذاته، وهو محال؛ لاستحالة تعدّد الواجب لذاته، ولو سلّم فالمطلوب، لأنّ العلّة يستحيل عدمها لوجوبها، والشرط أيضاً يستحيل عدمه لوجوبه، فاستحال عدم المعلول حينئذٍ.

وإن كان الشرط ممكن الوجود، فلابدّ له من علّة قديمة، وإلّا لكان حادثاً

١ـ لاحظ شرح الأُصول الخمسة للقاضي عبد الجبار: ١٠٧ وما بعدها؛ شرح القوشجي على تجريد الاعتقاد في آخر الفصل الأوّل، ثم راجع كتاب: «في التوحيد» لأبي رشيد النيسابوري: ٢٢٥ـ ٢٣٠، ثم راجع المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار: ٦٠ـ ٦١.

٢ـ ق: «بالذات».

فلا يكون شرطاً للقديم، وتكون واجبة لذاتها أومستندة إليه، وعلى كل تقدير يمتنع عدمها فيمتنع عدم القديم.

فإن قيل: لا نسلّم امتناع عدم القديم، لأنّ الممكن المستند إلى علّته القديمة لا يخرج عن إمكانه، وكل ممكن فإنّه يجوز عدمه، فكيف يصحّ الحكم عليه بامتناع العدم.

لا يقال: إنّه من حيث ذاته يمكن عدمه، لكنّه باعتبار علّته يمتنع عدمه، وليس مطلوبنا إلاّ ذلك.

لأنّا نقول: هذا يلزم منه التناقض، لأنّ الممكن لو كان وجوده لازماً لوجود الواجب لذاته، ومعلوم أنّ عدم اللازم مستلزم لعدم الملزوم، وأنّ إمكان الملزوم ملزوم لإمكان اللازم، فيكون عدم الممكن المعلول للواجب ملزوماً لعدم الواجب، فإمكان عدم الممكن ملزوم لإمكان عدم الواجب، وإمكان عدم الممكن واقع فيقع ملزومه، وعدم الواجب محال.

سلّمنا، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون القديم الوجوديّ المعلول للواجب مشروطاً بشرط عدمي أزليّ؟ والعدمّي الأزليّ يجوز زواله، وإلاّ لم يوجد العالم [1]، وإذا زال شرط القديم الوجودي لزم زوال القديم.

سلّمنا، لكنه [2] معارض بوجوه:

الأوّل: حدوث العالم في الأزل، ومحدثية [3] الباري تعالى لو كانا ممتنعين فتلك الإستحالة، إن كانت هي بعينها، مع أنّها قد زالت، فَلِمَ لا يجوز زوال الواجب لذاته؟ وإن كانت بسببٍ، رجعنا إليه بالتقسيم الذي ذكرتموه، مع أنّها قد زالت.

١ـ م «العالم» ساقطة.

٢ـ في النسخ: «لكن»، أصلحناها طبقاً للسياق.

٣ـ ق: «محدثه».

الثاني: إمكان العالم فيما لا يزال، إن كان لذاته، فإن كان ثابتاً في الأزل (بطل القول بوجوب حدوث العالم، وإن لم يكن ثابتاً في الأزل [١] مع أنّه قد تجدّد جاز حينئذٍ أن تحدث الأُمور اللازمة لحقائق [٢] الأشياء فجاز أيضاً أن تزول بعد ثبوتها، إذ لا فرق في العقل بين الطرفين، وإن كان بسببٍ، كان ذلك الإمكان ممكناً في نفسه فيفضى إلى ثبوت إمكانات غير متناهية، وهو محال.

ثمَّ إنّها بأسرها تستدعي سبباً، وكلّ ما كان كذلك فهو لذاته ممكن، فإذن إن لم يكن هناك استغناء عن الجعل امتنع جعل تلك الإمكانات، وإن كان هناك إمكان استغنى [٣] عن الجعل فهو حاصل لذاته، ويعود الكلام الأوّل.

الثالث: صحّة مؤثّرية الله تعالى في العالم، إن كانت لذاته يلزم دوامها لدوام ذاته، أو لأمر آخر فيعود التقسيم ولا ينقطع إلّا عند الإنتهاء إلى واجب الوجود، ومع ذلك فلا يجب دوام صحّة تلك المؤثريّة.

الرابع: الحادث يصحّ أن يكون مقدوراً لذاته، وحال البقاء يمتنع عليه أن يكون مقدوراً، فقد تبدّلت صحّة تلك [٤] المقدورية بامتناعها، وقد تبدّل الواجب الذاتي.

الخامس: الحادث قد كان مقدوراً للباري تعالى في الأزل إلى أن أوجده، ثمّ زالت صحّة قدرته [٥] تعالى على احداثه ابتداءً، لاستحالة إيجاد الموجود، وإذا زالت تلك الصحّة مع أنّها قديمة، لزم عدم القديم.

١ـ م: من «بطل» إلى «الأزل» ساقطة.

٢ـ ق و ج: «بحقائق».

٣ـ م: «استغناء».

٤ـ ق و ج: «تلك» ساقطة.

٥ـ في جميع النسخ: «مقدوريته»، أصلحناها طبقاً للمعنى والسياق.

لا يقال: لا نسلّم زوال تلك الصحّة، لأنّه تعالى بعد إيجاده للعالم قادر على إيجاده مرّة أُخرى، بأن يعدمه ثمّ يوجده.

لأنّا نقول: كلامنا في الإيجاد المبتدأ[١] لا في تجدد إيجادٍ بعد إعدامٍ، ولا شك في امتناع ابتداء الإيجاد.

السادس: أنّه تعالى في الأزل عالم، بأنّ العالَمَ سيحدث فيما لا يزال، فإذا وجد العالم استحال بقاء علمه بأنّه سيحدث، لأنّه جهلٌ، تعالى الله عنه. فذلك التعلّق إن كان حادثاً فقبله تعلّق آخر لا إلى أوّل، فهناك حوادث لا أوّل لها، والقول بتجويزه اعتراف بفساد المقدّمة الثانية من أصل دليلكم على حدوث العالم، وإن كان قديماً فذلك التعلّق الأزلي قد عدم.

لا يقال: قد تقدّم أنّ القديم الأزلي إذا كان مشروطاً بشرط عدمي أزلي جاز زواله لزوال شرطه العدمي الأزلي، وههنا اقتضاء ذاته تعالى لتلك العالمية مشروط بعدم العالم أزلاً ، إذ لو كان موجوداً لاستحال علمه بأنّه سيوجد، فجاز زوال التعلّق الأزلي لزوال شرطه.

لأنّا نقول: هذه مساعدة لنا على مطلوبنا، وهو جواز عدم القديم لزوال شرطه العدمي، وإذا جاز في قديم جاز في كل قديم.

والجواب[٢]: أنّ الممكن لذاته بالنظر إلى ذاته ليس بقديم ولا حادث، ولا واجب لغيره ولا ممتنع، وإنّما يعرض له شيء من ذلك بالنظر إلى غيره، ولا نسلّم بقاءه على إمكانه بالنظر إلى وجود علّته أو عدمها، بل يخرج إلى حيّز الواجب لغيره أو الممتنع، وهما ينافيان الإمكان بالنظر إلى الغير، وإن لم ينافياه بالنظر إلى

١ـ ق و م: «بقدم المبتدأ».

٢ـ أي الجواب عمّا حكاه بقوله: «فإن قيل»، ص٢٣٣.

الذات، وإنّما يجوز عدمه بالنظر إلى ذاته، فصحّ الحكم عليه بامتناع العدم بالنظر إلى علّتـه، ولا تناقض، لاختـلاف الموضوع، لأنّـه في أحـدهما الممكن لذاتـه، وفي الآخر الممكن المأخوذ مـع علّته، والتناقض ممنوع. ولا نسلّم وقـوع إمكان عدم [١] الممكن، وإنّما يكون واقعـاً لو لم يعتبر وجود علّته أو عدمهـا. ولا نسلّم أنّه يمكن إشتراط القديم الأزلي بشرطٍ عدمي، لأنّ العدم لا يجوز أن يكون علّة ولا جزء علّة للوجودي، والشرط في الحقيقة جزء من العلّة التامة.

وفيه نظر؛ فإنّا نعلم بالضرورة أنّ المؤثّر مـع وجود المانع لا يوجد أثره، فعدم المانع شرط في وجود الأثر.

بل الحق في الجواب وجهان:

الأوّل: أن نقـول: ذلك الشرط العـدمي إن استغنى عن المؤثّـر بـذاته كـان واجباً، إذ هو معناه، وإن احتاج فليس [٢] إلاّ عدم مؤثّره على ما يأتي ـ من أنّ علّة العدم عدم العلّة لا غير ـ ثمّ ننقل الكـلام إلى عدم العلّة وهكذا إلى ما لا يتناهى، فيلزم أن لا تـوجد ملكـة هذا الشرط إلاّ إذا وجد مـا لا يتناهى دفعـة، وهو محال، وإذا لم توجد ملكة هذا الشرط امتنع زوال القديم.

الثاني: أنّ بين القديم وملكة شرطه منافاة ذاتية، فلا يمكن إسناد الملكة إلى ذلك القديم، ولا إلى معلولاته؛ لامتناع اقتضاء الشيء منافي ذاته أو علّة ذاته، ولا إلى علله؛ لامتنـاع صدورهـا عنها بـالاختيار، وإلاّ لـزم صدور القـديم بـالاختيار وبالإيجاب، لامتناع اقتضاء الشي الواحد المتنافيين، ولأنّ وجود الملكة يستلزم عدم القديم، لكن عدم القديم إنّما هو لعدم علّته، فتكـون علّة القديم موجودة بالنظر إلى وجود معلـولها الذي هو الملكـة، ومعدومة بالنظـر إلى عدم معلولها الـذي هو

١ـ ق: «العدم».

٢ـ ق: «فليس» ساقطة.

القديم. ولا إلى غيرهما لوحدة واجب الوجود، وتناهي الحوادث على ما يأتي.

وعن المعارضة الأولى: أنّ الامتناع والصحّة أمران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج، والقديم العدمي يجوز زواله، لأنّ الامتناع هنا مستند إلى المانع، وهو الأزل[١] المنافي[٢]، لصحّة حدوث العالم ومحدثية الله تعالى فيه.

وعن الثاني: أنّ الإمكان عدميّ اعتباري أيضاً، لا تحقّق له في الخارج، وهو لازم عقلاً للماهية، فإذا فرضت الماهية في أي وقتٍ فرض لزم الإمكان لها، وهذا الإمكان الراجع إلى الماهية لا ينافي الإستحالة باعتبار الأزلية للحادث.

وعن الثالث: أنّ المؤثّرية أمر اعتباري أيضاً، لا تحقّق لها في الخارج، وإلاّ لافتقرت إلى مؤثّرية أُخرى، ويتسلسل.

وكذلك الجواب عن **الرابع**: فإنّ صحّة المقدوريّة ذهنية، وإلاّ تسلسل.

وعن الخامس: أنّ القدرة باقية، والزائل هو التعلّق وهو أمر اعتباري. وابتداء الوجود ثابتاً، بوصف كونه وجوداً ثابتاً ومبتدءاً جمع بين المتناقضين، وهو محال لذاته فلا يكون مقدوراً، لأنّ المقدور إنّما هو الممكن لا غير.

وعن السادس: أنّ الناس اختلفوا فذهب «أبو هاشم» وجماعة [إلى] أنّ العلم بأنّ الشيء سيحدث، هو بعينه العلم بحدوثه وقت حدوثه، فيزول الإشكال عنه. ومنهم من قال: إنّ التعلّق الأوّل باقٍ وتجدّدَ تعلّق آخر[٣]، ويزول عنه الإشكال أيضاً[٤]، وهو مذهب «أبي الحسين» وبعضهم قال: إنّ التعلّق الأوّل قد زال ويتوجّه عليه الإشكال.

١ـ في جميع النسخ «الأول» ، أصلحناها طبقاً للمعنى.

٢ـ ق وج: «الباقي».

٣ـ ق: «الثاني».

٤ـ ق: «أيضاً» ساقطة.

وفيه نظر؛ فإنّ التعلّق الثابت بين العلم والمعلوم أمر اعتباري لا تحقّق له في الخارج، فلا بُعد في زوال التعلّق الأوّل وتجدّد تعلّق آخر بعده، كما في جميع الصفات الإضافية المحضة. والقدرة والعلم باقيان أزلاً وأبداً، والزائل هو التعلّق بينهما وبين المقدور والمعلوم، كما أنّ الواحد منّا يقدر على تحريك جسم صغير، فإذا عدم ذلك الجسم، لم تعدم قدرتنا على تحريك مثله، بل عُدِم تعلّق قدرتنا بذلك الجسم المعدوم لا غير، لأنّ التعلّق إضافة بين قدرتنا وبين ذلك المعدوم، وإذا عدم أحد المضافين عدمت الإضافة.

البحث الثالث: في أنّ القديم واحد[1]

اختلف الناس هنا فذهبت الإمامية إلى أنّ القديم هو الله تعالى لا غير، وأنّ ما عداه محدث، للبراهين الآتية الدالّة على أنّ العالم ـ وهو كلّ ما سوى الله تعالى ـ محدث، ولأنّه ممكن وكل ممكن محدث.

وذهبت الأشاعرة إلى إثبات قدماء ثمانية مع ذات الله تعالى، هي المعروفة عندهم بالمعاني، وسيأتي البحث فيها إن شاء الله تعالى.

قيل[2]: إنّهم لا يطلقون اسم القدماء على المعاني التي يثبتونها لله تعالى في الأزل، لأنّ القدماء عندهم عبارة عن أشياءٍ متغايرة، والتغاير إنّما يثبت عندهم بين الذوات لا بين الصفات أنفسها، ولا بين الصفات والذوات.

وفيه نظر، لأنهّم صرّحوا بثبوتها في الأزل، ولا يجب في القديم أن يكون ذاتاً، بل كلّ ثابت في الأزل فإنّه قديم. ثمّ إنّ النزاع في ذلك لفظي، لأنّهم يعطون معنى القديم.

١ـ راجع نقد المحصل: ١٢٥ـ ١٢٦، وشرح المواقف ٣: ١٩٦ـ ١٩٩؛ كشف المراد: ٨٢.

٢ـ والقائل هو المحقق الطوسي في نقد المحصل: ١٢٥.

وذهبت المعتزلة إلى إنكـار القدماء وبالغوا فيه، لكنّ «أبـا هاشم» أثبت في الأزل الأحوال الخمسة، وهي: القادريّة والعالميّة والحييّة والموجوديّة، وعلّلها بحالةٍ خامسةٍ وهي الإلهيّة [١].

قيل [٢]: إنّ هذه الأحوال وإن قال بثبوتها في الأزل، لكنّـه لا يقول بقدمها، لأنّ القديم هو الموجود أزلاً، والحال لا توصف بالوجود والعدم، فلا تكون قديمة.

وهو [٣] أيضـاً راجع إلى نزاعٍ لفظـي، لأنّا لا نعنـي بالقـديم إلاّ الثـابت في الأزل، ولا [٤] فرق بين الثبوت والوجود.

وقد اتفق المسلمون كافّة على نفي كل [٥] قديم غير الله تعالى وغير صفاته، لدلالة السمع عليه، لأنّ الدليل العقلي ـ وهو التمانع ـ إنّما دلّ على نفي الهين، فأمّا على نفي قديم غير قادر ولا حيّ، فلا يدلّ العقل عليه.

وهو خطأ، لأنّ ما عدا الله تعالى ممكن وكلّ ممكن محدث.

وذهب الحرنانيّون [٦] إلى إثبات قـدماء خمسـة، اثنان حيّـان فاعـلان وهما: الباري تعالى والنفس، وعَنوا بالنفس ما يعمّ الأرواح البشرية والسماوية، وهي مبدأ الحياة. وواحدٌ منفعل غير فاعلٍ ولا حيٍّ وهي الهيـولى، واثنان لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان، وهما الزمان والخلاء.

أمّا الباري تعالى، فلأنّه لو كان حادثاً لافتقر إلى موجدٍ ويتسلسل، أو يدور، أو ينتهي إلى قـديمٍ هو المبـدأ له، فيكـون هو البـاري تعالى، لا مـا فرضنـاه، وهذا

١ـ وأبو هاشم قد زاد هذه الخامسة.

٢ـ وهو أيضاً المحقق الطوسي في نقد المحصل: ١٢٤.

٣ـ وهذا كلام المصنّف.

٤ـ م: «فلا».

٥ـ ق وج: «كل» ساقطة.

٦ـ م: «الجبائيّون» وهو خطأ. والحِرْنانيّة: جماعة من الصابئة. الملل والنحل للشهرستاني ٢: ٥٤.

خلف.

وأمّا النفس والهيولى، فلأنّهما لو كانا حادثين لكان لهما هيولى؛ لأنّ كلّ محدث فله هيولى، لكن ليس للهيولى ولا للنفس هيولى، لاستحالة أن تكون تلك الهيولى حادثة، وإلاّ لزم التسلسل، أو إثبات هيولى قديمة وهو المطلوب [١] وهذا غير تامٍ، إذ لا يلزم مِن قدم هيولى النفس قدمها.

وأمّا الزمان، فلأنّه لو كان حادثاً لكان عدمه قبل وجوده قبلية زمانية [٢] فيكون للزمان زمان آخر ويتسلسل، أو ينتهي إلى زمان قديمٍ وهو المطلوب [٣].

وأمّا الخلاء، فلأنّه واجب لذاته، إذ معنى الواجب لذاته، هو الذي لا يتصوّر عدمه، ولا رفعه عن الوجود، والخلاء لا يمكن رفعه، ولا يتصوّر الذهن عدمه؛ لأنّه لو ارتفع الفضاء لم تبق الجهات متمايزة ولا مشاراً إليها، وهو غير معقول.

ومال «ابن زكريا» [٤] إلى هذا المذهب [٥]، ونحن نمنع احتياج الحادث إلى المادة والمدّة وسيأتي.

وامتناع رفع الفضاء مستند إلى الوهم لا العقل.

وذهبت الفلاسفة إلى قِدَم المادّة والزمان، لأنّ كلّ حادث عندهم فإنّه مسبوق بمادة ومدة [٦] لِما يأتي.

١ـ الحجة قد ذكرها الرازي في المحصل، وهي لا تثبت قدم النفس كما قاله المصنف.

٢ـ بأن لا تجامع القبلية البعدية.

٣ـ وقد نقل عن المعلم الأوّل: «أنّ من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر».

٤ـ محمد بن زكريا الرازي أبو بكر، فيلسوف من الأئمّة في صناعة الطب، من أهل الري، (٢٥١ـ ٣١٣هـ) الأعلام، الزركلي ٦: ١٣٠.

٥ـ وألف فيه كتاباً موسوماً بـ «القول في القدماء الخمسة».

٦ـ ذهب الفلاسفة إلى مسبوقية الحادث الزماني بـالمادة والمدة لا مطلق الحادث الشامل للحادث الذاتي الذي يشمل الحادث الزماني والقديم الممكن.

الفصل الثالث:

في خواص المحدث

وفيه مباحث:

البحث الأوّل: في أنّه لا يجب في المحدث سبق المادة عليه[1]

ذهبت الفلاسفة إلى أنّ كلّ محدث فإنّه مسبوق بمادة يكون حالاً فيها كالصور والأعراض، أو موجوداً عنها كالمركّب، أو معها كالنفوس، وحصروا المحدثات في هذه الأصناف الثلاثة لا غير. وكلّ بسيط غير هذه فإنّه يستحيل أن يكون محدثاً عندهم.

واستدلّوا على سبق المادة، بأنّ كلّ محدث فإنّ عدمه سابق على وجوده، ووجوده حال عدمه ممكن، وإلاّ امتنع حدوثه، فذلك الإمكان سابق على وجوده. وليس راجعاً إلى صحّة اقتدار القادر عليه؛ لأنّ هذا الإمكان مأخوذ بالقياس إلى ذات الممكن من غير التفات إلى مؤثّره، وصحّة اقتدار القادر عليه مأخوذة

١ــ راجع الإشارات ٣: ٩٧ــ١٠١؛ المباحث المشرقية ١: ٢٣١؛ نقد المحصل: ١٢٧ــ ١٢٨؛ شرح القوشجي، المسألة الخامسة والأربعون من الفصل الأوّل.

بالقياس إلى المؤثّر، فتغايرا [١]. ولأنّه يعلّل الثاني بالأوّل، فنقول: إنّما صحّ اقتدار القادر عليه لأنّه ممكن؛ لأنّ الإمكان علّة في صحّة تعلّق المقدورية به، ولا يصحّ أن يقال: إنّما صحّ اقتدار القادر عليه لأنّه صحّ اقتدار القادر عليه، فتغايرا. وليس الإمكان عدمياً للفرق بين نفي الإمكان والإمكان العدمي، ولا جوهراً قائماً بذاته، ولا بالممكن، لعدمه. فلابدّ له من محلٍ مغايرٍ هو الهيولى [٢].

والجواب: قد بيّنا أنّ الإمكان عدميّ، وأنّ الفرق لا يستدعي ثبوته كالعدم والامتناع وغيرهما من الصفات العدميّة.

قيل: الإمكان عندهم يقع بالإشتراك اللفظي على أمرين:

أحدهما: ما يقابل الامتناع وهو عندهم صفة عقلية يوصف بها كلّ ما عدا الواجب والممتنع من المتصوّرات، ولا يلزم من اتّصاف الماهية بها كونها ماديّة.

والثاني: الإستعداد، وهو موجود عندهم معدود في نوعٍ من أنواعِ جنس الكيف، وإذا كان موجوداً وعرضاً وغير باقٍ بعد الخروج إلى الفعل، فيحتاج لا محالة قبل الخروج إلى محلّ، وهو المادة. فهذا البحث معهم يجب أن يكون في إثبات ذلك العرض ونفيه [٣].

وفيه نظر ، فإنّ البحث في الإستعداد كالبحث في الإمكان، والوجوه الدالّة على نفيه دالّة على نفي الإستعداد [٤].

١ـ أي الإمكان والقدرة، فليس الإمكان نفس القدرة.

٢ـ النجاة قسم الإلهيّات: ٢١٩ـ٢٢٠؛ الإشارات ٣:٩٧ـ٩٩.

٣ـ نقد المحصل: ١٢٧ـ١٢٨.

٤ـ راجع البحث الرابع: في أنّ الإمكان الخاص سلبي ص ١١٢.

البحث الثاني: في أنّه لا يجب في المحدث سبق المدّة عليه[1]

اختلف الناس هنا، فذهب المسلمون كافة إلى ذلك، وذهبت الفلاسفة إلى أنّ كل محدثٍ فإنّه مسبوق بزمان هو موجود غير قارّ الذات متصل إتصال المقادير[2]، لأنّ الحادث بعد ما لم يكن[3] تكون بعديته هذه مضافة إلى قبليّةٍ قد زالت، فله قبل لا يوجد مع البعد، وليست تلك القبليَّة كقبليّة الواحد على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معاً في حصول الوجود[4]، بل يجب أن تكون قبلية قبل لا تثبت مع البعد، بل تزول قبليته عند تجدّد البعدية.

وهذه القبلية مغايرة للعدم، لأنّ العدم كما كان قبل، فقد يصحّ أن يكون بعد، وليس القبل بعد، ولا الفاعل، لأنّه قد يكون الفاعل قبل الحادث[5] ومعه وبعده، وليس القبل كذلك. فهو شيء آخر يتجدّد ويتصرّم، وهو غير قارّ الذات، وهو متّصل في ذاته، لإمكان فرض متحرّك يقطع مسافة يوافق حدوث هذا الحادث انقطاعها، فيكون إبتداء حركته قبل هذا الحادث، ويكون بين إبتداء الحركة وانتهائها، كما بين إبتداء الحركة وحدوث الحادث، فكما كان هناك قبليات وبعديات متصرّمة متجدّدة مطابقة لأجزاء المسافة والحركة، كذا يجب أن يكون بين إبتداء الحركة و إبتداء هذا الحدوث.

١ـ راجع الإشارات ٣: ٨٢ وما بعدها؛ نقد المحصل: ١٢٨؛ المباحث المشرقية ١: ٧٥٥وما يليها.

٢ـ أي الخط و السطح و الحجم

٣ـ وهذا هو تعريف الحادث.

٤ـ م: «الموجود» وهو خطأ.

٥ـ م: «الحدوث».

وسيظهر في بطلان الجزء [١]، أنّ مثل هـذا المتّصل لا يتـألّف من أجـزاء لا تتجـزّأ. فيثبت أنّ كل حـادثٍ مسبـوق بموجـودٍ غير قارّ الـذات متّصل إتصـال المقادير، وهو الزمان [٢].

والاعتراض: لا نسلّم ثبـوت هـذه القبليّة في الخارج، ودليلكـم إنّما ينهض بثبوتها مطلقاً، وهـو أعمّ من الثبوت الذهني والخارجي، ولا يـدلّ ثبوتها في الذهن على ثبـوت موصـوفهـا في الخارج، فإنّـه كما يصحّ وصف الموجـود بها، كـذا يصحّ وصف المعـدوم بها، فـإنّـه دليلكم على ثبـوت الـزمان، بـل يمتنع ثبـوت القبليّـة والبعديّة في الخارج لوجوه [٣]:

أ: لو كانت القبليّة موجودة لـزم التسلسل؛ لأنّ القبليّة الواحدة سابقة على كل ما يتـأخّر عنها، فيفتقر إلى قبليّـة أُخرى، ويلزم التسلسل لا دفعـة واحدة، بل دفعات لا تتناهى، وهو غير معقول.

واعترضـه أفضل المحقّقين: بـأنّ القبليّـة والبعـديّـة الـلاحقتين بـالـزمـان إضافيتان عقليتان، والموجود في الخارج هو الزمان، وهو الذي تلحقه القبليّة لذاته وتلحق ما سواه ممّا يقع فيه بسببه في العقل، أمّا نفس القبلية فليس من الموجودات المختصّة بزمان دون زمان، لأنّها أمر اعتباري [٤] يصحّ تعقّله في جميع الأزمنة، وإن أُخذ من حيث يقـع في زمان معيّـن، كان حكمه حكـم سائر الموجودات في لحوق قبليّـة أُخرى يعتبرهـا العقل به، ولا يتسلسـل ذلك، بل ينقطع بـانقطاع الإعتبـار

١ـ في الفصل الأوّل من النوع الأوّل من القاعدة الثالثة من المجلد الثاني.

٢ـ الإشارات ٣: ٨٢ ـ ٨٦.

٣ـ أُنظر الوجوه في شرح الرازي على الإشارات، وأكثرها ناشٍ من جعله القبلية والبعدية خارجيّتين.

٤ـ لأنّ الـذهن يتصوّر الامتداد المتصل الموجـود في الخارج ويتعقّله، ثمّ يعتبر القبليّة والبعديّـة لقطعة منه.

الذهني [١].

وفيه نظر؛ لأنّ فيه إعترافاً بأنّ القبليّة ليست في الخارج، وقد بيّنا أنّ للذهن الحاقها بالوجودي والعدمي، ولا يمكن الحاق القبليّة بالزمان لذاته، وإلاّ لوجب اختلاف أجزائه بالذات، فيلزم وجود أجزاءٍ لاتتجزّأ فيه، وهو عندهم محال.

لا يقال: كل واحدٍ من العدم والوجود ليس قبلاً ولا [٢] بعداً لذاته، وإلاّ لامتنع انقلاب كلٍّ منهما إلى صفة الآخر، وهو محال، فوجب ثبوت شيء يلحقانه غيرهما، وهو المراد بالزمان.

لأنّا نقول: قد بيّنا أنّ معروضهما قد يكون وجوديّاً وقد يكون عدمياً، فلا يجوز الإستدلال بعروضهما لشيءٍ على كون ذلك الشيء ثبوتياً.

ب: القبليّة والبعديّة إضافتان، فإن كانتا ذهنيّتين لم يجب ثبوت معروضهما في الخارج، وإن كانتا خارجيّتين وجب أن توجدا معاً، وقيل إنّهما لا توجدان معاً، هذا خلف.

اعترضه أفضل المحقّقين بأنّهما إضافتان عقليتان لا توجدان إلاّ في العقول، لأنّ الجزئين [٣] من الزمان اللذين تلحقهما القبليّة والبعديّة لا يوجدان معاً، فكيف توجد الإضافة اللاحقة لهما [٤]، لكنّ ثبوتهما في العقل لشيء يدل على وجود معروضهما الذي هو الزمان مع ذلك الشيء ويجب أن يكون [٥] وجود معروضهما معاً في العقل، ولا يجب أن يوجدا في الخارج معاً [٦].

١ـ شرح الإشارات ٣: ٨٨ ـ ٨٩.

٢ـ م: «أو».

٣ـ كاليوم والأمس.

٤ـ في المصدر: «بهما».

٥ـ م وج: «أن يكون» ساقط.

٦ـ شرح الإشارات ٣: ٨٨ ـ ٨٩.

وفيه نظر، فإنّ فيه اعترافاً بأنّهما ليس لهما ثبوت في الأعيان، فلا يلزم وجود معروضهما فيه، وهو المطلوب.

لا يقال: القبليّة والبعديّة إذا كانا معاً في الذهن، فلا بدّ وأن يوجد معروضهما معاً في الذهن، حتى يصحّ الحكم على أحدهما بالقبليّة وعلى الآخر بالبعديّة، فحينئذٍ الحكم بالقبليّة: إمّا أن يكون باعتبار وجود معروضهما في الخارج، وهو محال، لعدم اقتضاء الوجود القبليّة والبعديّة. أو باعتبار ذاته وهو محال أيضاً، لأنّ الذاتين من حيث هما ذاتان لا تعرض لاحداهما القبليّة وللأُخرى البعديّة. فلابدّ من أمرٍ مغايرٍ لمعروض[1] القبلية، يوجد المعروض فيه، وباعتباره يكون قبلاً وكذا البعديّة[2].

لأنّا نقول: فنرجع بالبحث على ذلك الشيء، لِمَ صار أحدهما متقدماً والآخر متأخّراً؟ فإن أسندتموه إلى ذاتها فليسند إلى الذاتين. وأيضاً يلزم اختلافهما بالماهيّة، لكنّ أجزاء الزمان متساوية. وأيضاً يلزم وجودهما بالفعل، وأجزاء الزمان عندكم إنّما توجد بالفرض.

ج: لو كانت القبليّة وجوديّة لم يصحّ وصف العدم بها[3]، لاستحالة اتّصاف المعدوم بالموجود[4].

واعترض عليه أفضل المحقّقين: بأنّ العدم المقيّد بشيء ما، يكون معقولاً بسبب ذلك الشيء، ويصحّ لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول[5].

١ـ ق: «بمعروض»، و هو خطأ.

٢ـ م: «البعد».

٣ـ مع أنّهم وصفوه بالقبلية في قولهم: «عدم كل حادث قبل وجوده».

٤ـ م: «الموجود بالمعدوم» وهو من اشتباه الناسخ.

٥ـ شرح الإشارات٣: ٩٠.

وفيه نظر؛ لأنّ البحث إنّما هو: هل القبليّة وجوديّة أم لا؟ وإذا اعترف بأنّها عقلية بطل النزاع.

د: أجزاء الزمان يعرض لبعضها بالنسبة إلى البعض الآخر هذا التقدّم والتأخّر بعينه [١]، فيلزم أن يكون للزمان زمان آخر.

لا يقال: الفرق بين الزمان وغيره ظاهر، لأنّ الزمان متقضّ لذاته فلهذا استغنت القبليّة والبعديّة العارضتان له عن زمان آخر، ولم تستغن القبليّة والبعديّة العارضتان لغيره عنه. ولأنّ القول بالقبليّة والبعديّة يمكن مع القول بكون كل جزءٍ من الزمان مسبوقاً بجزءٍ آخر، ولا يمكن مع القول بحادثٍ هو أوّل الحوادث، لأنّه ينافي الإشارة إلى ما هو قبل أوّل الحوادث.

لأنّا نقول على الأوّل: أجزاء الزمان إن كانت متساوية في الماهية، استحال تخصّص بعضها بالتقدّم دون البعض الآخر، وإن لم تكن، كان انفصال كلّ جزءٍ عن الآخر بماهيته [٢]، فيكون الزمان غير متّصل، بل مركّباً من آنات. وأيضاً تجويز وجود قبليةٍ وبعديةٍ لا توجدان معاً في جزئين من الزمان من غير زمانٍ يغايرهما، يقتضي تجويز كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمانٍ يغايرهما.

وعلى الثاني: بأنّ معنى قولنا: اليوم متأخّر عن أمس، ليس هو «أنّه لم يوجد معه»؛ لأنّ اليوم لم يوجد أيضاً مع الغد. وإن سلّمنا، أنّ معناه «أنّه لم يوجد معه»، كانت هذه المعيّة اضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما، فكان المعقول منه: أنّ اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الأمس، وحينئذٍ يعود التسلسل. وإن لم يكن معناه أنّه لم يوجد معه، بل كان معناه: أنّ اليوم لم [٣] يوجد حين كان أمس، فلفظة

١ـ أي المذكور في عدم الحادث ووجوده بعينه.

٢ـ م: «بماهية»

٣ـ ق وج: «لا».

«كان» مشعرة بمضيّ زمانٍ، وذلك يقتضي أن يكون للزمان زمان آخر.

اعترضه أفضل المحقّقين: بأنّ الزمان ليس له ماهية غير اتّصال الانقضاء والتجدّد، وذلك الاتصال لا يتجزأ إلاّ في الوهم، فليس له أجزاء بالفعل، وليس فيه تقدّم ولا تأخّر قبل التجزئة. ثمّ إذا فرض له أجزاء فالتقدّم والتأخّر ليسا بعارضين يعرضان للأجزاء وتصير الأجزاء بسببهما متقدّماً ومتأخّراً، بل تصوّر عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان، يستلزم تصوّر تقدمٍ وتأخّرٍ للأجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشيءٍ آخر، وهذا معنى لحوق التقدّم والتأخّر الذاتيّين به. وأمّا ما له حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار، كالحركة وغيرها فإنّما يصير متقدّماً ومتأخّراً بتصوّر عروضهما له. وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدّم والتأخّر لذاته، وبين ما يلحقه بسبب غيره، فإنّا إذا قلنا: اليوم [و] [1] أمس، لم نحتج إلى أن نقول: اليوم متأخّر عن أمس، لأنّ نفس مفهومهما يشتمل على معنى هذا التأخّر. أمّا إذا قلنا: العدم والوجود، احتجنا إلى اقتران معنى التقدّم بأحدهما حتى يصير متقدّماً. [2]

وفيه نظر، فإنّ تفسير الزمان باتّصال الانقضاء والتجدّد، يقتضي اتصال المعدوم بالموجود، أو أحد المعدومين بالآخر، وهو محال، ولا يقتضي وجوده، ولأنّ الاتّصال أمر ذهني فكيف يدّعى وجود الزمان بهذا المعنى، خصوصاً وقد فرض عارضاً لأمر عدمي.

وقوله: «وليس فيه تقدّم ولا تأخّر قبل التجزئة.[ثم] إذا فرض له أجزاء فالتقدم والتأخّر، ليسا بعارضين يعرضان للأجزاء، وتصير الأجزاء بسببهما متقدّماً ومتأخّراً، بل تصوّر عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان، يستلزم تصوّر تقدّم

١ـ أثبتناها من المصدر.

٢ـ شرح الإشارات٣:٩٢ـ٩٤.

وتأخّـر للأجزاء المفـروضة، لعـدم الاستقرار لا لشيء آخر»، ينـافي دليلهم [١]: إنّ التقدّم والتأخّر يعرضان لشيء غير الذاتين اللتين عرضا لهما وهو الزمان لذاته. ثمّ «فرض التجـزئة» لا يوجـب وجود التجزئة، فـلا يوجب عـروض التقدّم والتـأخّر للزمان ولا للذوات بسببه.

و «كون التقـدّم والتأخّـر لا يعرضان لأجـزاء الزمـان» ينافي عـدم استقراره وكونه معروضاً للتقدّم والتأخّر، إذ لا يعـرضان له بالنسبة إلى ذاته، لامتناع عروض هاتين الإضافتين لشيء واحد مطلقاً، بل لابدّ مـن أمرين تعرضان لهما الإضافتان، ولا بالنظر إليه مع غيره فإن لم يعرضا لأجزائه لم يعرضا لشيءٍ البتّة.

وجعل الزمان «عدم الاستقرار» يقتضي كون الزمان عدمياً.

والفرق بين اليوم وأمـس، وبين الذوات ليس بجيّد، لأنّ مفهوم أمـس ـ هو الزمان السابق على زمان اليوم ـ ولو لم يـوضع لهما هذان اللفظان، بل قيل زمانان لم يعلم السابق منهـا من الآخر، نعم يعلم أنّ أحدهما على الإجمال سـابق على الآخر بعرض أنّه مـوجود غير قارّ كالحركـة، ولا فرق بين علم تقدّم بعض أجـزاء الزمان على بعض وعلم تقدّم بعض أجزاء الحركـة على بعض، فإن جعل التقدّم والتأخّر للحركة [٢] بسبب غيرها، منع ذلك كما يمنع في الزمان.

هـ: لو كـان الزمان مـوجوداً مع الحركـة، لزم أن يكـون للزمان زمـان آخر، بحيث توجـد الحركة والزمان معـاً فيه حتى تصح المعيّـة، إذ ليس المراد بها هنا إلّا المعيّة الزمانية، فيكون الزمان واقعاً في الزمان بعين [٣] ما ذكرتموه.

١ـ م: «دليلكم».

٢ـ م: «على الحركة».

٣ـ كذا في نسخة: م، وفي ق: «يعني».

اعترضه أفضل المحقّقين: بأنّ معيّـة ما هو [١] في الزمان للـزمان غير المعيّة بالزمان، أعني: معيّة شيئين يقعـان في زمان واحد، لأنّ الأُولى تقتضي نسبة واحدة لشيءٍ غير الزمان إلى الـزمان [و] [٢] هي متىٰ [٣] ذلك الشيء، والأُخـرى تقتضي نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب إليه واحدٍ بالعدد،[و] [٤]هو زمانٌ ما، ولذلك لا يحتـاج في الأُولى [٥] إلى زمان يغـاير الموصـوفين [٦] با لمعيّـة، ويحتاج في الثـانية إليه [٧].

وفيـه نظر ؛ فإنّ الفـرق بين معيّة مـا هو في الـزمان للـزمان، ومعيّـة الشيئين بالزمـان غير مفيدة للغرض. لأنّا نقول: المعيّة بين الشيئين مطلقـاً إن اقتضت ثالثاً تحصل بـه المعيّة وجب ثبـوت ذلك في الـزمان نفسـه، وإلاّ لم يجب ثبوت الـزمان مطلقاً، وإن حصل في بعض الأشياء دون بعض كان تحكّماً محضاً.

البحث الثالث: في أنّ كلّ محدث فإنّه ممكن

هـذا المطلوب ظـاهر، فـإنّ المحدث لابـدّ وأن يكـون مسبوقـاً بالعـدم، أو مسبوقـاً بالغير على اختلاف التفسير، وإذا كـان مسبوقاً بـالعدم كانت مـاهيته [٨]

١ـ كالحركة.

٢ـ ما بين المعقوفين من المصدر.

٣ـ ق وج: «من»، وفي م:«مطموسة و الصواب ما أثبتناه. من المصدر

٤ـ ما بين المعقوفتين من المصدر.

٥ـ أي في المعية الأُولى وهي معيّة الزمان للحركة.

٦ـ لأنّ الزمان أحد الموصوفين والآخر هي الحركة.

٧ـ شرح الإشارات ٣:٩٢ـ ٩٤.

٨ـ ق: «ماهية».

موصوفة بالعدم والوجود، ولا نعني بالممكن، إلاّ ما يجوز عليه العدم والوجود، والوقوع يستلزم الجواز.

لا يقال: لِمَ لا يجوز أن يكون موصوفاً بالوجود على سبيل الوجوب في وقتٍ، وموصوفاً بالعدم في وقتٍ آخر على سبيل الوجوب، فحينئذٍ تحقّق الحدوث دون الإمكان.

لأنّا نقول: إتّصاف الذات بالوجود، إن [1] كان واجباً لنفس تلك الذات وجب دوامه بدوام الذات [2]، وإن كان لغيرها كانت الماهية في نفسها غير مقتضية للوجود ولا للعدم، بل كلاهما جائز عليه بالنسبة إلى الذات، وهو معنى الممكن. وكذا البحث في طرف العدم. وإذا كان مسبوقاً بالغير كان معناه: أنّ وجوده مُستند إلى ذلك الغير، وكل مستند إلى غيره فإنّه مفتقر إلى ذلك الغير، وكل مفتقرٍ إلى الغير ممكن بالضرورة.

١ـ ق: «وإن».

٢ـ ق: «الذاتي».

الفصل الرابع:

في المتقدِّم والمتأخِّر[1] والمعَ

وفيه مباحث:

البحث الأوّل: في أقسام هذه الأنواع[2]

ذهب الأوائل إلى أنّ التقدّم يقال على خمسة أنحاء بالتشكيك وزاد المتكلّمون قسماً سادساً[3].

الأوّل: التقدّم بالعلّية

وهو أن يكون شيئان وجود أحدهما صادر عن الآخر ومستند إليه، ووجود

١ـ ج: « التقدّم والتأخّر».

٢ـ انظر الأقسام وما يلحق بها في منطق أرسطو١ : ٧٠ـ٧٣؛ الفصل الرابع من المقالة السادسة من قاطيغورياس (مقولات) الشفاء؛ شرح الإشارات ٣:١٠٩ وما يليها؛ الفصل الأوّل من المقالة الرابعة من إلٰهيات الشفاء؛ المباحث المشرقية ١ :٥٧٠ـ٥٧١.

٣ـ وقال الفيلسوف الكبير العلاّمة الطباطبائي: وقد تنبّهوا بذلك إلى أنّ في الوجود أقساماً أُخر من التقدم والتأخر الحقيقيّين فاستقرأوها فأنهوها إلى تسعة أقسام: الأوّل والثاني والثالث ما بالرتبة وما بالشرف وما بالزمان،الرابع بالطبع، الخامس بالعلّية، السادس بالتجوهر، السابع بالدهر وقد زاد هذا القسم السيد المحقق الداماد، الثامن بالحقيقة والمجاز، والتاسع بالحق وقد زاد صدر المتألهين القسمين الأخيرين. نهاية الحكمة: ٢٢٥، ٢٢٦.

الآخر ليس صادراً عن الأوّل، فما يستحق أحدهما ـ الذي هو المعلول ـ الوجود إلاّ وقد حصل للآخر ـ الذي هو العلّة ـ الوجود ووصل إليه، وأمّا الآخر [١] فليس يتوسّط أحدهما [٢] بينه وبين ذلك الآخر في الوجود [٣]، بل يصل إليه الوجود لا عنه، وليس يصل إلى ذلك [٤] إلاّ ماراً على الآخر، كتقدّم حركة اليد على حركة الخاتم، فإنّه يصحّ أن يقال: لولا حركة اليد لما تحرّك الخاتم، ولا يصحّ أن يقال: لولا حركة الخاتم لما تحرّكت اليد، ويصحّ أن يقال: تحرّكت يدي فتحرّك الخاتم، ولا يصح أن يقال: تحرّك الخاتم فتحرّكت يدي.

فهذا النوع من الترتب [٥] معلوم لكل عاقل، وهو المراد بالتقدّم.

قيل عليه: تقدّم العلّة على المعلول إمّا أن يكون لماهيتها، أو لنفس العلّية والمعلولية، أو لمجموع الأمرين، أعني: الماهية مع اعتبار العلّية والمعلولية، والأقسام الثلاثة باطلة، فالتقدم المذكور باطل.

أمّا بطلان الأوّل، فلأنّا إذا فرضنا حركة اليد من حيث هي هي، وحركة الخاتم من حيث هي هي، لم يكن لإحداهما تقدّم على الأُخرى ولا تأخّر ولا معيّة، لأنّا قد بيّنا أنّ كلّ ماهيّةٍ إذا اعتبرت من حيث هي هي فهي لا متقدّمة ولا متأخّرة ولا مقارنة، ولا واحدة ولا كثيرة، لأنّ كلّ ذلك لواحق تلحق الماهية خارجة عنها.

وأمّا بطلان الثاني، فلأنّ العلّية والمعلولية وصفان اضافيان، فيكونان معاً في الوجود، فيستحيل أن يكون لأحدهما تقدّم على الآخر، وإذا كانت الماهية من حيث هي غير متقدّمة، ولا من حيث هي علّة متقدّمة أيضاً، امتنع أن يكون

١ـ وهي العلّة.

٢ـ أي المعلول.

٣ـ وفي تفسير «المتوسط» اختلاف بين الطوسي والرازي راجع شرح الإشارات ٣:١١٢ .

٤ـ أي المعلول.

٥ـ م: «من الترتّب» محذوف.

المجموع متقدّماً، لتأخّر المركّب عن مفرداته.

وأُجيب: بأنّا لا نعني بهذا التقدّم والتأخّر إلاّ احتياج أحدهما إلى الآخر في الوجود وتوقّفه عليه.

إلاّ أنّ هذا كالمخالف للمشهور، لأنّهم يعلّلون هذا التقدّم بهذه الحاجة، فيقولون: لمّا احتاجت حركة الخاتم إلى حركة الاصبع، وجب أن يكون لحركة الإصبع تقدّم على حركة الخاتم، وهذا مشعر بكون التقدّم والتأخّر معلولين للحاجة[1].

وفي السؤال نظر، فإنّ الماهيّة من حيث هي هي، وإن لم تكن متقدّمة ولا متأخّرة ولا مصاحبة، لكن قد يلحقها اقتضاء ذلك كزوجية الاثنين، فإنّها صادرة عن الاثنين من حيث هي هي لا باعتبار لحوق آخر بها.

وقولهم: «الماهية إذا أُخذت من حيث هي هي لا تكون متقدّمة ولا متأخرة» ، لا يعنون بذلك أنّها لا تتصف بشيء من ذلك، فإنّه محال خلو الماهية عن ذلك، بل يعنون به: أنّ أخذها من حيث هي هي، مغاير لأخذها من حيث هي مقتضية لأحدهما[2] أو متّصفة[3] به.

سلّمنا، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون الاقتضاء من حيث إنّ الماهية علّة قوله: العلّية والمعلولية إضافتان توجدان معاً . قلنا: توجدان معاً في العقل[4]، لكن يثبت لأحدهما صفة المبدئيّة وللآخر صفة المعلولية، كما في اضافتي التقدّم والتأخّر. والأصل فيه أنّ الإضافة مغايرة لمبدأ الإضافة، والعلّة هي الماهية من حيث هي مبدأ إضافة العلّية، وهذا الاعتبار متقدّم على إضافة العلّية.

١ـ المباحث المشرقية ١: ٥٧١.

٢ـ ق وج: «لأحدها».

٣ـ م: «مقتضية».

٤ـ ق: «الفعل».

وقيل أيضاً [١]: إن كان المراد من تقدّم العلّة على معلولها، كونها مؤثّرة فيه، كان معنى قولنا: العلّة متقدّمة على المعلول، هو أنّ المؤثّر في الشيء مؤثّر فيه، وهذا تكرار خالٍ عن الفائدة، وإن كان المراد شيئاً آخر فلا بدّ من إفادة تصوّره.

وأجاب أفضل المحقّقين: بأنّ تقدّم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود معلوم ببديهة العقل [٢].

وفيه نظر، فإنّ المعلوم بالبديهة هو الاحتياج والإسناد، أمّا التقدّم فإنّه المتنازع.

الثاني: التقدم بالذات

كتقدّمِ الواحدِ على الاثنين، فإنّا نعلم بالضرورة أنّه لا يصحّ للاثنين وجود، إلّا إذا كان الواحد موجوداً، وقد يوجد الواحد وإن لم يوجد الاثنان. وكذا الجزء والكلّ، والموصوف مع صفته، والشرط مع مشروطه وجزء العلّة مع المعلول. والمتقدّم هنا محتاج إليه والمتأخّر محتاج.

ويصحّ وجود المتقدّم والمتأخّر في هذين القسمين [٣] معاً في الزمان، بل يجب في الأوّل المقارنة الزمانية بينهما، ويمكن في الثاني [٤].ويشتركان أيضاً في أنّ المتأخّر محتاج إلى المتقدّم في تحقّقه، ولا يكون الآخر محتاجاً إلى المتأخّر. لكنّ الفرق بينهما، أنّ المحتاج إليه في الأوّل، هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج، ويلزم من وجود المتقدّم وجود المتأخّر. ويقترنان في الإرتفاع زماناً كما اقترنا في الوجود. وكلّ واحدٍ منهما يرتفع مع ارتفاع صاحبه، إلّا أنّ ارتفاع المعلول يكون تابعاً ومعلولاً

١ـ والقائل هو الرازي في شرح الإشارات٣:١١٢.

٢ـ نفس المصدر:١١٣.

٣ـ وهما التقدّم بالعلّية والتقدّم بالذات.

٤ـ م: «الباقي»، وانظر الفروق المذكورة في نفس المصدر:١١٠.

لارتفاع العلّـة من غير عكس، كما كـانا في طرف الـوجود على هذه النسبـة، فإنّهما يوجدان معاً بالزمان، ويكون وجود كلّ من العلّة والمعلول مع وجود صاحبه، لكنّ وجود المعلول يكون تابعاً ومعلولاً لوجود العلّة.

وأمّا في الثاني، فـإنّ وجود المتقدّم [١] لا ينفرد بـإيجاد المتأخّر، بـل يحتاج إلى غيره ينضم إليه، حتى يتحصّل للمتـأخر وجود، فالمتأخّر بالـذات يستلزم المتقدّم في الوجود من غير انعكاس، فإنّ المتقدّم يمكن أن يوجد لا مع المتأخّر، أمّا المتأخّر فلا يمكن أن يوجد إلاّ مع المتقدّم.

وقـد يقال لهذا المشترك: تـأخّر وتقـدّم بالطبـع. وقد يقـال: المشترك تأخّـر بالذات فيكون مشتركـاً لفظاً بينه وبين المتأخّر بالذات. ويقـال للمتقدّم بالعلّية: إنّه متقدّم بالطبع أيضاً [٢]،فالتقدّم بالعلّية مختصّ بالأوّل لا غير، ولا شركة لفظية فيـه، وأمّـا التقـدّم بـالطبـع وبـالـذات فيقـالان بـالإشتراك على الأوّل والثـاني والمشترك [٣]، وهـذا التقــدّم المشترك هـو التقـدّم الحقيقـي الـذي لا ينقلـب إلى صاحبـه، فإنّ العلّـة وجزئها لا يمكـن تأخّرهما عـن المعلول [٤] بخلاف المتقدّم بالزمـان وغيره من أقسام التقدّم الذي يجوز أن ينقلب المتقـدّم فيه فيصير متأخّراً، وهو هو في الحالين.

الثالث: التقدّم بالزمان

وهو أن يكـون شيئان في زمانين، إبتـداء وجود أحدهما في زمـان، والآخر في زمانٍ آخر، ومن المعلوم بالضرورة تقدم أحـد الزمانين على الآخر، فما قارن وجوده

١ـ ق: «المتقدم» ساقطة.

٢ـ في ق سقط من قوله «وقد يقال» إلى قوله «بالطبع أيضا».

٣ـ نفس المصدر.

٤ـ ولهذا خصّه الشيخ بأنّه الذي يكون باستحقاق الوجود، نفس المصدر:١٠٩.

الزمـان المتقدّم، يقال لـه: إنّه متقدّم على مـا قارن وجـوده الزمان المتأخّـر، وذلك كتقدّم الأب على الابن.

والزمان إمّا ماض أو مستقبل أو حاضر، فالمتقدّم في الماضي هو ما كان أبعد من الآن، والمتأخّر هـو ما كان أقرب منـه. والمتقدّم في المستقبل هو مـا كان أقرب من الآن، والمتأخّـر هو ما كان أبعـد منه. وأمّا الآن نفسـه فإنّه متقدّم بـالنسبة إلى المستقبل، ومتأخّر بالنسبة إلى الماضي. وهـذا المتأخّر لا يمكن أن يُجامع المتقدّم في الزمان الذي بـه تقدّم. فانقسم المتقدّم في الأنواع الثلاثة إلى أقسام ثـلاثة: منها ما يجب أن يجامع المتقـدّم المتـأخّر في زمـان المتقـدّم [١]، ومنها مـا يمتنع، ومنهـا ما يمكن.

الرابع: التقدّم بالرتبة

وهو ما كان أقرب من مبدإٍ معيّـنٍ، ثمَّ المراتب: منها طبيعية كترتب الأنواع التي بعضهـا تحت بعضٍ، والأجنـاس التـي بعضها فـوق بعض. ومنهـا وضعيّـة كترتّب الصفوف في المسجد بالنسبة إلى المحـراب، أو إلى الباب. وكذلك التقدّم في المرتبـة قد يكـون طبيعياً، كتقـدّم الجنس المتـوسّط على الأخير إذا ابتـدأت من العالي [٢] وبالعكـس إذا ابتدأت من النـوع [٣] وقد يكـون وضعياً، كتقـدّم الصف القريب من الإمام إن جعل الإمام مبدأً، وبالعكس إن جعل الباب مبدأً [٤].

الخامس: التقدّم بالشرف

كتقدّم الفاضل على المفضول. فهذه الأقسام الخمسة اقتصر الأوائل عليها.

١ـ م: «التقدم».

٢ـ كما إذا فرضنا المبدأ هو الجوهر فيتقدم الجسم على الحيوان.

٣ـ وهذا كما إذا فرضنا المبدأ هو الإنسان فيتقدم الحيوان على الجسم.

٤ـ والرتبة في مثال ترتب الصفوف حسيّة، وفي مثال ترتب الأنواع والأجناس عقليّة.

البحث الثاني: في الحصر

ذهب الأوائل إلى حصر أقسام التقدّم في هذه الأنواع الخمسة، ولا برهان لهم على ذلك سوى الاستقراء [١]، وهو لا يفيد اليقين، خصوصاً وقد أبدى المتكلّمون قسماً سادساً للتقدّم، وهو تقدّم بعض أجزاء الزمان على البعض، كتقدّم الأمس على اليوم، فإنّه ليس بالعلّية وهو ظاهر، لإستحالة اجتماعهما في الوجود، وإلاّ لم يكن الزمان متقضياً [٢]، فلا يكون الزمان زماناً، ووجوب اجتماع العلّة والمعلول فيه ولأنّ أجزاءه متساوية فيستحيل اختصاص أحدهما بالعلّية والآخر بالمعلولية، ولأنّه لو كان المتقدّم علّة والمتأخّر معلولاً، لوجب اختلاف حقيقتهما، فيكون الزمان مركّباً من أجزاءٍ لا تتجزأ غير متناهية بالفعل، وهو محال عندهم.

ولا بالذات لهذه الوجوه أيضاً.

ولا بالشرف، إذ لا يعقل شرف أحد أجزاء الزمان وخسّة الآخر، ولأنّ المتقدّم بالشرف قد يجامع المتأخّر، ولأنّه يستلزم وجود أجزاء الزمان بالفعل.

ولا بالرتبة الحسّية، إذ الزمان ليس من ذوات الأوضاع وهو ظاهر. ولا هو بمحسوس، وإلاّ لم يُشك في وجوده، مع أنّ أكثر الناس نفاه، واختلف مثبتوه في حقيقته.

ولا بالرتبة العقلية [٣] أيضاً، [٤] فإنّ هذا النوع من التقدّم يمكن أن يجتمع

١ـ لاحظ نهاية الفصل الثاني من مقولات الجوهر النضيد: ٢٨.

٢ـ وفي المخطوطات: «مقتضياً».

٣ـ ق: «الجعلية».

٤ـ في النسخ: «و أيضاً»، و الصحيح ما أثبتناه طبقاً للمعنى.

المتقدّم به مع المتأخّر في الزمان، بخلاف أجزاء الزمان.

ولا بالزمـان، وإلاّ لزم أن يكون للزمـان زمان آخر، بحيث يـوجد الأمس في زمان متقدّم، واليوم في زمان متأخّر، ويتسلسل.

لا يقال، تقدّم بعض أجـزاء الزمان على البعض راجع إلى التقدّم بـالزمان، وذلك غير محوج له إلى زمان آخر، لأنّ ما عدا الزمان إنّما يتقدّم بالزمان، أمّا الزمان نفسه فلا.

لأنّا نقـول: قد بيّنا امتنـاع ذلك باقتضائه انقسـام الزمان بـالفعل إلى ما لا يتناهى، واختلاف أجزاء الزمان بالنوع، وهو محال عندكم [١].

وللمتكلّمين نوع آخر من التقدّم، يثبتونه في حق الله تعالى بالنسبة إلى العالم، وهو التقـدّم بزمان تقديـري، على معنى: أنّا لـو فرضنا أزمنة لا نهايـة لها لكان الله تعالى متقدّماً بها [٢].

البحث الثالث: في أنّ مقوليّة التقدّم على أنواعه بأيّ معنى هو؟ [٣]

قد وقعت المشـاجرة بين الأوائل في وقوع التقدّم على أنواعـه الخمسة، فقال طائفة منهم: إنّه واقع عليها بالتشكيك [٤]، وذلك لأنّها اشتركت في معنى واحد، هو الموضوع له التقدّم، واختلفت فيه بالأوّليّة وعدمها، وذلك المعنى المشترك، هو أنّ المتقدّم بما هو متقدّم له شيء ليس للمتأخّر، ولا شيء للمتأخّر إلاّ وهو موجود للمتقدّم، ثمّ هـذا التقدّم يوجـد للمتقدّم بالعلّيـة قبل المتقدّم بـالطبع، وللمتقدّم

١ـ راجع كشف المراد، المسألة الثالثة والثلاثون من الفصل الأوّل.

٢ـ م: «مسبوقاً بها».

٣ـ راجع إلهيات الشفاء، الفصل الأوّل من المقالة الرابعة؛ الأسفار ٣: ٢٥٨ـ٢٦٧.

٤ـ لاحظ القبسات: ٦١.

بالطبع قبل سائر [أنحاء][١] التقدّم.

وفيه نظر[٢]، فإنّ المتقدّم في الزمان إذا بطل، ووجد المتأخّر بعد بطلانه، فقد حصل للمتأخّر زمان لم يحصل للمتقدّم، كما حصل للمتقدّم زمان لم يحصل للمتأخّر. نعم يجب تقييد قولهم: «ولا شيء للمتأخّر، إلاّ وهو موجود للمتقدّم» بقولنا: بما فيه التقدّم.

قيل: المتقدّم[٣] بالزمان ليس شيء منه أولى منه با لمتأخّر ممّا يقع باعتباره التقدّم فإنّ نسبتهما إلى الوجود الزماني واحد.

وفيه نظر، فإنّ المتقدّم بالزمان وإن لم يكن فيه تفاوت، لكن لا يخرج مطلق التقدّم باعتباره عن التفاوت، ونحن لا نشترط التفاوت في كلّ جزئيات المقول بالتشكيك، فإنّ البياض يوجد متفاوتاً بين مراتب، كل مرتبة تشتمل على أشخاص متساوية، ولا يخرج البياض بهذا التساوي عن التفاوت وكونه مقولاً بالتشكيك على أفراده.

وقالت طائفة أُخرى: إنّه واقع عليها بالاشتراك اللفظي بين الجميع وهو خطأ، فإنّ التقدّم بالذات والعلّية قد اشتركا في معنى التقدّم، فإنّ لكلِّ واحدٍ منهما تقدّم ذات شيء على ذاتِ آخر. [فإنّ العلّة][٤] سواء كانت تامّة أو غير تامّة، يجب أن تتقدم ذاتها و[٥] وجودها على المعلول.

١ـ أضفناها طبقاً للسياق.

٢ـ أي في تفسير المعنى المشترك.

٣ـ في النسخ: «التقدّم»، أصلحناها لاقتضاء السياق.

٤ـ وفي النسخ كذا: «على ذات آخر بالعلّية وسواء الخ» وهو خطأ ظاهر والصواب ما أثبتناه وفقاً للسياق.

٥ـ م: «أو» وهو خطأ.

وذهبت طائفة أُخرى[١]: إلى أنّ التقـدّم يقال على البعـض بمعنى واحـد، وعلى الباقي بـالإشتراك أو التجوّز. أمّا الـذي يقع عليه بمعنى واحـد ففي التقدّم بالذات. وأمّـا الذي يقع عليه با لمجـاز فكالتقدّم الزمـاني، فإنّ الشيئين إنّما يتقدّم أحدهما على الآخر بالزمان لأجل تقدّم زمان أحدهما على الآخر لا بحسب ذاتيهما ـ وذهب قوم [٢]: إلى أنّ التقـدّم بين أجزاء الـزمان بعضهـا على البعض تقـدّم [٣] طبيعي، إذ المتقدّم علّة للمتأخّر فيرجع تقدّم الشيئين بـالزمان إلى التقدّم بالطبع ـ ويقال« التقدّم» لهما [٤]با لمجـاز. وكذلك التقدّم بالـرتبة، فإنّ بغداد متقـدّمة على البصرة لا باعتبار ذاتيهما ولا حيّـزيهما ومكانيهما، بل باعتبار القاصـد من خراسان إلى البصرة فإنّـه يقصد بغداد أوّلاً، ومعنـى قصده أوّلاً، أنّ زمـان وصوله إليهـا قبل زمـان وصولـه إلى تلك، فيرجع هـذا التقدّم إلى التقـدّم الزمـاني [٥]. وأمّا التقـدّم بـالشرف، فإنّه لا يخلـو عن تجوّزٍ أو اشتراكٍ، فـإنّ معنى تقـدّم صاحب الفضيلـة وجوب تقدّمـه في المناصب، فالفضيلـة سبب لتقدّمه في المجالـس، وأُطلق عليها لفظ التقدّم [٦] إطـلاق اسم المسبّب على السبـب، فيكون مجازاً مـن هذه الجهـة، ويرجع إلى التقـدّم المكاني الذي يرجع إلى الـزماني. وإن لم يعتبر [٧] هذا المعنى في التقدّم الشرفي كان إطلاقه عليه وعلى الذات بالاشتراك [٨].

١ـ منهم صاحب الإشراق في المطارحات، الأسفار ٣:٢٦١.

٢ـ ومنهم صاحب الإشراق في المطارحات.

٣ـ ق: «بعدم».

٤ـ ق: «بهما»، وفي الأسفار نقلاً عن المطارحات: «وأمّا بين الشخصين فمجازي».

٥ـ لأنّه متعلق بالزمان وللزمان دخل فيه.

٦ـ م: «المتقدم».

٧ ـ م: «يغير».

٨ـ قال صدر المتألهين« أقول: فيما ذكره موضع أنظار» ، الأسفار ٣:٢٦٣ـ٢٦٦.

واعلم أنّا إذا جعلنا التقدّم واقعاً على أصنافه بمعنى واحد، فلا شكّ في أنّه ليس بجنس لها، لتفاوتها فيه، بل هو أمر لازم لها[١] وإضافته مجهولة، يعرف بها اللازم الذي هو التقدّم[٢]. والتقدّم إنّما يكون بالوجود أو بمعنى ثالث كالزمان والمكان، فأمّا المعنى فلا يتقدّم في[٣]نفسه على آخر ولا يتأخّر.

تنبيه: قد عرفت أقسام التقدّم وبه تعرف أقسام التأخّر.

وأمّا المعيّة:

فيقال: معاً بالزمان، ومعاً بالطبع إذا كانا متكافئي الوجود كالأخ والأخ، أو لا مع تكافؤ الوجود كجزئي العلم والمعيّة في الرتبة كنوعي الجنس المتأخرين معاً عن طبيعته[٤] والمعيّة في الشرف ظاهر[٥]. وليس كل شيئين ليس بينهما تقدم وتأخّر زماني تثبت المعيّة الزمانية بينهما، فإنّ واجب الوجود لا يتقدّم على الحادث بالزمان، ولا يتأخّر عنه، ولا يصاحبه بالزمان. ويصحّ أن يكون شيئان معاً في الزمان من جميع الوجوه، دون المكان[٦]. وفي المعيّة بالعلّية إشكال[٧].

١ـ كشف المراد: ٥٩.

٢ـ ج: «المتقدم».

٣ـ م: «على».

٤ـ أي المتأخرين بالطبع عن الجنس، والمثال في الرتبة العقليّة، وأمّا مثال المعيّة في الرتبة الحسّية كمعية المأمومين الواقفين خلف الإمام.

٥ـ كفاضلين متساويين.

٦ـ أي لا يصحّ أن يكونا معاً في المكان من جميع الوجوه.

٧ـ انظر إلى ما قال الشيخ في إلهيات الشفاء. الفصل الأوّل من المقالة الرابعة.
ثم انظر ما أفاده صدر المتألهين في الأسفار ٣: ٢٧٠ـ٢٧١.

النوع الثاني

في التقسيم على رأي الأوائل

قال الأوائل [١]: كلّ موجودٍ، فـإمّا أن يكون واجب الوجود لـذاته، وهو الله تعالى لا غير، أو يكون ممكناً لذاته، وهو مـا عداه. أمّا الواجب فسيأتي البحث عنه إن شاء الله تعـالى. وأمّا الممكـن فإمّا أن يكـون موجـوداً في موضـوع أو لا . ونعني بالموضوع[٢]: المحلّ المستغني عن الحالّ فيـه المقوّم له في الوجـود، فهو أخص من مطلق المحلّ الذي حذف [٣] فيه قيد الاستغناء والتقويـم، فعدمه يكون أعمّ من عدم[المحل][٤] فكلّ موجود في الموضوع فهو موجود في المحلّ، وليس كل موجود في المحلّ يكون موجوداً في الموضوع، فـالموجود في الموضوع إذن أخصّ من الموجود في المحل، فلهـذا جاز في بعـض الجواهر أن تكـون مـوجودة في المحل، ولا تكـون موجـودة في الموضوع، وبعضهـا لا توجـد في محلٍ ولا موضـوعٍ. وكلّ عرضٍ فـإنّه موجود في موضوعٍ. فهٰهنا فصول:

١ـ لاحظ الفصل الأوّل من المقالة الثانية من إلٰهيات الشفاء ؛ أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ٥٢.

٢ـ انظر تعريـف الموضوع والفرق بينــه وبين المحلّ في الفصل الأوّل مـن المقالة الثـانية مـن إلٰهيات الشفاء؛ المباحث المشرقية ١:٢٣٥.

٣ـ م: «صدق»،ق:«حدث»، والصحيح ما أثبتناه من ج.

٤ـ في النسخ: «الموضوع» وما بين المعقوفتين أثبتناه إصلاحاً للمعنى، كما في جوهر النضيد: ٢٤.

الفصل الأوّل:

في الجوهر

وفيه مباحث:

البحث الأوّل: في رسمه

رسم الأوائل [1] الجوهر بأنّه الموجود لا في موضوع، ومعناه: أنّه [2] الماهيّة التي إذا وجدت كانت لا في موضوع، ولا يراد به الموجود بالفعل، وإلاّ لكان الشك في وجود زيدٍ يستلزم الشك في جوهريته، وهو محال؛ لأنّه لذاته جوهر،

١ـ منهم المعلم الأوّل في منطق أرسطوا ١ :٣٦، و الشيخ في الفصل الأوّل من المقالة الثانية من إلٰهيات الشفاء،و قال في رسالة الحدود:«و يقال جوهر لكل ذات وجوده ليس في موضوع. و عليه اصطلح الفلاسفة القدماء مذ عهد أرسطو طاليس في استعمالهم لفظة الجوهر». راجع أيضاً الفصل الثالث من المقالة الثالثة من مقولات منطق الشفاء. ولكن نسب شيخ الإشراق إلى القدماء تعريف الجوهر بالموجود لا في محل، المطارحات ٢٢٠. والمتكلّمون عرّفوا الجوهر بأنّه المتحيّز الذي لا ينقسم بوجه، والعرض عندهم عبارة عن الحال في المتحيّز. أنوار الملكوت في شرح الياقوت : ١٧. راجع أيضاً مقالات الإسلاميين للأشعري:٣٠٦؛ التعريفات للجرجاني: ١٠٨.

٢ـ في المخطوطة: «أنّ».

سواء كان موجوداً في الأعيان أو معدوماً، [١] وحينئذٍ يجب أن يكون وجوده زائداً على ماهيته ومغايراً لها، فيخرج عن هذا الرسم واجب الوجود تعالى، لأنّه وإن كان موجوداً لا في موضوع، لكنّه ليس بجوهر، لأنّ وجوده نفس حقيقته وليس زائداً عليها، فلا يصدق عليه أنّه الماهيّة التي إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع.

ومن يجعل وجود واجب الوجود تعالى زائداً على ماهيّته يجعله داخلاً تحت هذا الرسم، ولا يُطلق عليه لفظة الجوهر، لأنّ أسماءهُ تعالى توقيفية، ويمنع من كون الجوهر جنساً له تعالى، لاستحلة دخوله تحت الجوهر، وإلاّ لكان له فصل فكان مركّباً، وقد بيّنا أنّه يمتنع عليه التركيب [٢].

وهذا الجوهر هو أحد المقولات العشر، وهي أجناس عالية كلّ واحدٍ منها لا جنس له، بل تحته أجناس.

البحث الثاني: في أنّ الجوهر هل هو جنس أم لا ؟

اختلف الأوائل [٣] هنا، فذهب الأكثر منهم إلى أنّ الجوهر جنس عالٍ لكل ما يندرج تحته اندراج النوع. ومنع آخرون [٤] منه.

احتجّ الأوّلون: بأنّ خواص الجنس موجودة فيه؛ لامتناع بقاء كل ما يقال عليه الجوهر مع رفعه عنه ومقوليته على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو

١ـ ومثل له الرازي بالسكين بأنّه الذي يقطع إذا وجد المنفعل، فذلك يصدق عليه ، سواء كان قاطعاً بالفعل أم لم يكن. المباحث المشرقية ١: ٢٤٢.

٢ـ راجع إلهيات النجاة: ٢٥١.

٣ـ م: «الناس»، وما أثبتناه من ج مطابق لعبارات المصنف في الجوهر النضيد:٢٣.

٤ـ المتأخرون.

بالسوية. وهو ضعيف، لعدم دليل يدل على مقوليته بالسويّة على أفراده وكونه ذاتياً وكمال الذاتي المشترك. واستلزام رفعه رفع ما جعل نوعاً لا يدلّ على الذاتية، لأنّ بعض العوارض كذلك [١].

احتجّ الآخرون بوجوه [٢]:

الأوّل: جعلتم الجوهر هو الموجود لا في موضوع، والموجود من العوارض لكل ما يصدق عليه لا من المقوّمات. وتقييده بأنّه لا في موضوع ليس بفصل، لأنّه أمر عدمي، فلا يكون جزءاً لغيره.

الثاني: لو كان الجوهر جنساً لما تحته لزم التسلسل، ودخول الجنس في طبيعة الفصل، والتاليان باطلان، فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أنّه لو كان جنساً لوجب أن يكون له فصل يقوّمه، ومقوّم الجوهر جوهر، فيكون الفصل جوهراً فيدخل الجنس في طبيعة الفصل وهو محال، وافتقر الفصل في امتيازه عن غيره من الجواهر إلى فصلٍ آخر فيتسلسل.

الثالث: الجوهر إذا قيل على ماهيّةٍ ما، فإن كانت تلك الماهية بسيطة لم يكن الجوهر جنساً، لأنّ كلّ ما اندرج تحت الجنس فإنّه مركّب، ولا شيء من البسيط بمركب. وإن كانت مركبة فبسائطها [٣] إن كانت جواهر، لم يكن الجوهر جنساً لها، وإلاّ كانت مركبة لا بسيطة، وإن لم تكن جواهر كانت أعراضاً، فكان الجوهر متقوّماً بالأعراض، هذا خلف.

الرابع: إذا قلنا للجسم: إنّه جوهر. فهناك أُمور أربعة:

١ـ انظر الحجة في الجوهر النضيد: ٢٣.

٢ـ انظر ما في المباحث المشرقية١: ٢٤٣؛ الجوهر النضيد: ٢٣؛ انظر تجريد الاعتقاد، الفصل الأوّل من المقصد الثاني.

٣ـ ق: «فتشارطها» وهو من تصحيف الناسخ.

الأمرالأوّل: الماهيّة التي صدق عليها الاستغناء عن الموضوع.

والأمرالثاني: الاستغناء عن الموضوع.

والأمرالثالث: مجموع الماهيّة مع هذا العارض.

والأمرالرابع: كون الماهيّة علّة لهذا الاستغناء بشرط الوجود [١].

والأوّل ليس بجنس، لاحتمال أن تكون المشتركات في هذه [٢] العلّية أُموراً مختلفة في الماهية، فإنّ الماهيات المختلفة يلزمها لازم واحد، وتشترك في أوصافٍ كثيرةٍ، ثبوتية وعدميّة، مع اختلافها بالحقيقة، فجاز اختلاف الماهيات التي يصدق عليها وصف الاستغناء.

ولا الثاني، لكونه سلبياً فلا يجوز أن يكون جزءاً من الماهيات المحصّلة الوجودية في الأعيان.

ولا الثالث، لأنّ هذا العارض سلبي فلا يكون جزءاً من الجنس الذي هو جزء الوجودي.

ولا الرابع، لأنّ كون الماهية علّة لذلك الاستغناء بشرط الوجود حكم من أحكام الماهية يلحقها بعد تمام حقيقتها، فإنّ الشيء ما لم تتحقق ماهيته استحال أن تصير ماهيته علّة لشيء. ولأنّ كون الماهيّة علّة لهذا الوصف، يستحيل أن يكون أمراً ثبوتياً زائداً عليها، وإلاّ لزم التسلسل. ومع جوازه فالمقصود حاصل، لأنّ الماهيّة بما هي، إن لم تقتضِ شيئاً كان ذلك إخراجاً للماهية عن العلّية. وإن اقتضت فلا متوسط [٣]، وإلاّ لكان المقتضي المتوسط لا الماهية. فإذن كون الماهية علّة للاستغناء يمتنع أن يكون وصفاً ثبوتياً فضلاً عن أن يكون معنى جنسياً.

١ـ وقد ذكر الرازي الثلاثة الأخيرة دون الأوّل.

٢ـ م: «هذه» ساقطة.

٣ـ ق: «ولا يتوسط»، والصواب ما أثبتناه من م وج، والمعنى: أنه لم يكن متوسط بين الماهية وبين ذلك المقتضي.

الخامس: لو كان الجوهر جنساً لكانت النفوس والعقول مركّبات، فيكون العقل الصادر عن المبدأ الأوّل ابتداءً مركّباً، والمبدأ واحد،[١] فلا يصدر عنه أكثر من واحد.

السادس: الجنس مقول على ما تحته بالتواطؤ، والجوهر ليس كذلك فلا يكون الجوهر جنساً. والمقدمة الأُولى مسلّمة. وبيان الثانية: أنّ الجواهر المفارقة أولى بالجوهرية والاستغناء عن الموضوع من الأجسام، وهي أولى بالجوهرية من الهيولى[٢].

السابع: النفس الإنسانية جوهر مجرّد مفارق للمادة على ما يأتي، وهي عالمة بنفسها، وعلمها بنفسها لا يمكن أن يكون مكتسباً، والحكماء اتفقوا عليه، بل جعلوا[٣] علمها بذاتها نفس ذاتها، فكان يجب أن يكون العلم بجوهريتها حاصلاً لها دائماً أوّلياً، ومعلوم أنّ الأمر بخلاف ذلك.

لا يقال: علم الإنسان بوجود ذاته غير مكتسب، فجاز أن يكون علمه بماهية نفسه مكتسباً، والجوهرية إنّما تقوّم ماهية النفس لا وجودها، وإذا كان علمها بماهيتها مكتسباً جاز أن يكون العلم بجوهريتها مكتسباً.

لأنّا نقول: هذا لا يتأتى[٤] على رأي الحكماء، لأنّهم اتفقوا على أنّ علم الإنسان بنفسه هو نفس نفسه، إذ لو كان زائداً على نفسه لوجب أن تحلّ في نفسه صورة مساوية لنفسه فيجتمع المثلان. وإذا كان كذلك وجب أن يكون علمه بذاته هو نفس حضور ذاته لذاته، فعلم الإنسان بحقيقته يجب أن يكون حاضراً أبداً، ويرد الإشكال[٥].

١ـ أي الباري جلّ شأنه.

٢ـ فالجوهر مقول بالتشكيك والذاتي لا يكون كذلك.

٣ـ وعبّر الرازي بـ «زعموا».

٤ـ ق: «لا ينافي».

٥ـ أي وإذا كان كذلك يرد الإشكال.

واعترض على الأوّل: بأنّ الوجود لا في موضوع لازم من لوازم الجنس، ولازم الجنس ليس جنساً ، فلا يلزم من إبطال كونه جنساً إبطال كون الجوهر ـ الذي هو ملزومه ـ جنساً.

وفي الثاني نظر؛ لأنّا نمنع الملازمة بين المقدم والتاليين، وإنّما يثبت لو كان قول الجوهر على الفصول قول الأجناس، أمّا إذا كان قول اللوازم فلا [١]. ولا امتناع في كون الجنس جنساً لشيءٍ ولازماً لغيره، بل من الواجب ذلك. وكون فصل الجوهر ومقوّمه يجب أن يكون جوهراً، لا يقتضي كون الجوهر داخلاً في ماهيّته، بل أعمُّ من ذلك وهو مطلق الصدق عليه.

وفي الثالث نظر؛ لأنّ كون البسيط ـ الذي يقال عليه الجوهر ـ بسيطاً، لا يُخرج الجوهر عن جنسيته [٢] للمركبات وصدقه على البسائط. وكون البسيط غير داخل تحت مقولة الجوهر، لا يوجب كونه عرضاً ولا تقوّمَ المركب الذي هو الجوهر من الأعراض.

وفي الرابع نظر؛ فإنّ القدر الذي يعلم به اتّصاف الماهيات آتٍ هنا، فإن تمَّ، وإلاّ بطل في الجميع.

وفي الخامس نظر؛ فإنّ هذه الأُمور لو ثبتت لاستندت إلى القادر المختار عندنا.

سلّمنا، لكن الجنس كالمادة، وفصولها كالصورة، ولها تقدم فجاز صدورها أولاً.

وفي السادس نظر؛ للمنع من الأولويّة في الجواهر المجردة.

١ـ كما أنّ الحيوان ليس جنساً للناطق، بل هو عرض عام له و جنس للإنسان.

٢ـ م و ق: «حقيقته»، و الصحيح ما أثبتناه من ج.

وفي السابع نظر؛ بمنع دوام تعقل الجزء، فإنّ الإنسان قد يغفل أحياناً عن ذاتياته ولوازمه.

سلّمنا، لكن إنّما يلزم من العلم بالمركب، العلم بذاتياته لو عرفنا المركب معرفة تفصيليّة، أمّا لو علمناها بوجه صادق عليها فلا، والنفس إنّما تعلم باعتبار عارض عرض لها، وهو كونها مدبرة للبدن، فلهذا جهلنا جوهريتها.

البحث الثالث: في أنّ كليات الجواهر جواهر

قد عرفت أنّ الكلي: هو الذي لا يمنع نفس تصوّر معناه من وقوع الشركة فيه، وهذا المعنى متحقق في الجوهر بأقسامه الخمسة. وقد عرفت أنّ الكلّية لا تُخرج الماهيّة الصادقة عليها عن حقيقتها، وإلاّ لكانت الماهيّة مقتضية للجزئية، وقد عرفت بطلانه. ولأنّه لو اقتضت الجزئية، فإمّا جزئية معيّنة فلا تصدق الحقيقة على غير ذلك الجزئي، فكلّ ماهيّةٍ منحصرة النوع في شخصٍ واحدٍ، وهو محال، أو غير معيّنة وهو أيضاً كلّي، فقد قارنت الماهية الكلّية، فلا منافاة بينهما، فكما أنّ الجزئيات من الجوهر جواهر كذا الكليات.

وأيضاً الجوهر هو الماهية التي إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، ليس أنّه الموجود في الخارج لا في موضوع، والصور الكلّية الذهنية المطلقة المطابقة للجواهر لها ماهيات، وتلك الماهيات يصدق عليها أنّها لو كانت في الأعيان كانت لا في موضوع، فكليات الجواهر جواهر لصدق حدّ الجوهر عليها، وإن لم تكن الآن موجودة في الخارج، إذ ليس هذا القيد معتبراً في حقيقة الجوهر.

وأيضاً كليات الجواهر تحمل على الجزئيات [1] منها، حمل المواطاة، أعني

١ـ ق: «الجهات» وهو خطأ.

حمل هـو هو، ولا شيء مـن الأعراض يحمل على الجوهـر حمل هـو هو، فكليـات الجواهر ليست بأعراض، فهي جواهر. وأيضاً لو كانت جزئيات الماهية إنّما تصير جوهـراً عند وجودهـا في الأعيان، ووجودها في الأعيـان أمر عرضي، لـزم أن يكون عروض العارض للماهية سبباً لثبوت وصف ذاتي له، وهو محال، ولكان زوال ذلك العارض سبباً لزوال الأمر الذاتي، وهو محال.فإذن الجواهر الكلّية جواهر.

وأيضاً جوهرية الشخص إن كانت لأنّه [1] ذلك الشخص، وجب أن يكون مـا عداه غير جـوهـر، وإن لم تكن لشخصيتـه، بل لماهيتـه، وجب أن تكـون تلك الماهية جوهراً كيفما كان.

قيل عليـه [2]: لا يلـزم مـن كـون شخصيـة معيّنـة علّـة لجوهـريـة ذلـك الشخص انتفاء جوهريـة ما عداه، لإمكان اسناد المعلول الواحـد بالنوع إلى عللٍ كثيرة.

والتحقيق أن نقول: إن عُني بقـولنا: كليات الجواهر جواهـر، الجوهر المقيد بقيد الكلّية ــ وهو الكلّـي العقلي ـ فـلا شك في أنّه ليس بجوهـر . أمّا أوّلاً ؛لأنّه عرض قائم بالنفس فيستحيـل صدق الجوهر عليه، وكون مطابقه بوجـهٍ ما جوهراً لا يستلـزم جوهـريتـه. وأمّـا ثانيـاً؛ فـلأنّ الكلّية أُخـذت قيـداً فيهـا ـ وهـي من الاعتبـارات العقلية المأخـوذة بـالقياس إلى الغير ــ فلا يجوز أن يكـون جـزءاً من المستقل بذاته الغني عن ملاحظة الغير في تصور ماهيته.

وإن عُني به: الكلّـي الطبيعـي ـ وهو نفس حقيقة الجوهر ــ ، فإنّها جوهر، ضرورة امتناع كون الشيء ليس نفس ذلك الشيء.

١ـ م : «لازمه».

٢ـ والمتسشكل هو الرازي فانظر الإشكال وبعض الوجوه في المباحث المشرقية ١ :٢٤٧ ـ ٢٤٨.

البحث الرابع: في أنّ الجزئيات أولى بالجوهرية من الكليات

لمّا وجد الأوائل الخواص والكمالات التي للجوهرية في الجزئيات أكثر منها في الكليات، حكموا بأنّ الجوهرية للجزئيات أولى منها للكليات وإن لم تكن قبلها[١]، فإنّه ليس الجوهر للجزئيات قبل الكليات، كما أنّ الوجود للواجب قبل الممكن، لكن لمّا كانت اللواحق والكمالات العارضة للجوهر لما هو هو في الجزئيات أكثر، كان قوله عليها أولى. وبيانه من وجوه:

الوجه الأوّل: أنّ الاستغناء من جملة كمالات الجوهر وخواصه، والكلي من الجواهر محتاج إلى الشخص، فإنّ الكلي إنّما يوجد لو كان الشخص موجوداً، لأنّه إنّما يوجد في ضمنه، فاحتاج في الوجود إليه. والشخص غني عن الكلي، لأنّ الكلي هو المقول على كثيرين، ولو احتاج الشخص إلى الكلي لاحتاج إلى الشخص الآخر بحيث يوجد معه، ليكون الكلي مقولاً عليهما[٢].

وفيه نظر، فإنّ الكلي إن أُريد به هنا العقلي لم يكن جوهراً. فلا يقال: إنّ الجوهرية للجزئي أولى منه، وإن أُريد به الكلي الطبيعي، لم يتمّ لأنّه جزء الشخص، وجزء الشخص مستغنٍ عنه والشخص محتاج إليه، فكانت الجوهرية للكلي أولى منه للشخص، ولأنّ الكلي الطبيعي لا يحتاج في مقوليته على الشخص إلى شخص آخر، بل ذلك في الكلي العقلي الذي يمتنع أن يكون شخصاً واحداً.

الوجه الثاني: تقدمه بحسب استقرار[٣] الأمر المعتبر في الجوهرية ــ وهو الوجود لا في موضوع ــ، فإنّ الجوهرية هو كون الماهيّة بحيث إذا وجدت كانت لا في موضوع، وأشخاص الجوهر قد ثبت لها ذلك بالفعل، وأمّا في كلياتها فإنّه منتظر

١ـ انظر الفرق بين الأوّل والأولى في المباحث المشرقية ١: ٢٤٨.

٢ـ نفس المصدر: ٢٤٩.

٣ـ في جميع النسخ: «استمرار»، و الظاهر أنّ الصواب ما أثبتناه طبقاً للمعنى و المباحث المشرقية.

لها، لم يحصل لها بعد ذلك.

وفيه نظر؛ فإنّهم قد صرّحوا بأنّ المراد بالموجود هنا ليس الموجود بالفعل، بل الماهية التي لو وجدت كانت لا في موضوع، وهذا المعنى ثابت بالفعل للكليات كما ثبت للأشخاص، بل هو للكليات أسبق، لأنّه قد ثبت: أن كلّ معنى ثبت لكلي من جزئي، فإنّه ثابت أوّلاً للكلي وبالذات، وثانياً للجزئي وبالعرض.

الوجه الثالث: من حيث القصد إلى التكوين، فإنّه متوجه بالذات إلى صيرورة النوع شخصاً، ليمكن أن يحصل في الأعيان.

وفيه نظر؛ فإنّ القصد بالذات في التكوين إنّما يتوجه إلى الطبائع النوعية لا إلى الشخص المنقطع،بل إلى الطبيعة النوعية المستمر وجودها في ضمن الجزئيات بتلاحقها[1]، فالجزئيات مقصودة[2] بالقصد الثاني.

الوجه الرابع: السبق إلى التسمية، لأنّ أوّل شيء عرف أنّه لا في موضوع هو الأشخاص الجزئية.

وفيه نظر؛ فإنّ الطبيعة النوعية أسبق من الشخص في الوجودين، فهي أسبق بالتسمية.

واعلم أنّ الأنواع أولى بالجوهرية من الأجناس لقربها من الأشخاص وبُعد الأجناس عنها، ولأنّها أشدُّ مشاركةً للأشخاص من الأجناس، فنسبة الجنس إلى النوع كنسبة النوع إلى الشخص، فلهذا كانت الأجناس، الجواهر الثالثة[3]. وأيضاً الجواهر العقلية الجزئية أولى بالجوهرية من الأشخاص الجوهرية المحسوسة، لأنّ تلك أسباب لهذه، والسبب مستغنٍ عن مسببه، فكان معنى الاستغناء ـ الذي هو معتبر في الجوهرية ـ لها أتمّ. وقد قدّمنا المنع من ذلك.

١ـ كذا في ق ، وفي م: «يتلاحقها»، والصحيح ما أثبتناه.

٢ـ م: «متصورة» ، و هو خطأ.

٣ـ ق وج: «السالبة»، م: «المثالية» واصلحناها طبقاً للمعنى والمباحث المشرقية ١ :٢٤٩.

قالـوا: الفصول المنطقية للجواهـر جواهـر ـ كـالناطق ـ لأنّها محمـولة على الأنواع حمل على [١]. وأمّا الفصول البسيطة كالنطق، فإنّها جواهر أيضاً، لأنّه جزء من الناطق المحمول حمل على، وجزء الجوهر جـوهر. واعترض بالبياض الذي هو جزء الأبيض المحمول على الجوهر حمل على.

البحث الخامس: في أنّ الجوهر مقصود إليه بالإشارة [٢]

الإشارة: دلالـة حسّية أو عقليـة إلى الشيء بحيث [٣] لا يشركه فيهـا غيره، والإشارة الحسية تتوقف على تشخص المشار إليه، وهي تتناول الجوهر بالذات [٣]، والإشارة إلى الأعـراض إنّما تكون بعد تميّـزها، وتميّـزها على ما تقـدم معلول المادة، فإذن الإشارة إليها بعد الإشارة إلى تلك المادة [٤].

وفيه نظر؛ فإنّ هذا بعينه وارد في الصورة والمادة، لأنّ الصورة علّة فاعلية في تشخص المادة، والمادة علّة قابليّة في تشخص الصورة، بل وفي الجسم إيضاً، فإنّه إنّما يتشخص بـالأعراض المادية كـأين معيّـنٍ و وضـع معيّن وكيفٍ وكم معيّنين. والإشارة الحسيّة إلى الأُمـور الكلّية من الجواهر والأعـراض غير ممكنة، فإنّ الحسّ لا يدرك الكلي، بل الجزئي فكيـف يمكنه الإشارة إليـه؟ وأمّا الإشارة العقليـة فلا تتنـاول الشخصية مـن الجواهر والأعـراض أيضـاً، إلاّ من جهـة العلم بأسبـابها، والشيء إذا عرف بسببه كان كلياً. [٥] وأيضاً الكلي لا يمكن الإشـارة إليه لإمكان

١ـ و هـو حمل هوهـو الذي يسمّى بحمـل المواطاة أيضاً، و هـو حمل شيء بقول على، مثـل: الإنسان حيوان يعني الحيوان محمول على الإنسان. راجع جامع العلوم في اصطلاحات الفنون٢:٥٧.

٢ـ راجع منطق أرسطو ١: ٤٠؛ الفصل الثالث من المقالة الثالثة من مقولات منطق الشفاء.

٣ـ في الشفاء: «إلى شيء بعينه»، و هو صحيح أيضاً.

٤ـ المباحث المشرقية ١: ٢٥٠.

٥ـ وهذا قسـم من العلم الكلي الحصولي كعلم المنجم بأنّ الشمـس منكسفة في ساعة كـذا إلى ساعة كذا، ويسمّى علم ما قبل الكثرة.

وقوع الشركة فيـه بين الجواهر والأعراض، والإشارة تنافي ذلك، بـل تصور الجوهر الكلي ممكن من غير اعتبار حلول عرضٍ ما فيه[١]. وأمّا العرض فلا يمكن تصوره إلاّ قائماً بالجوهر، فإن عُني بتناول الإشارة بالذات للجواهر هذا المعنى صحّ، وإلاّ فلا.

البحث السادس: في أنّ الجوهر هو القابل للأضداد على سبيل الاستقلال

إعلم أنّ الجوهر هو الذي يقبل الأضداد غير الإضـافية، لاستحالته في ذاته بالذات، لا على سبيل التبعيّة.[٢] وذلك بخلاف الظن والقول ، فإنّهما يتغيران عن الصدق إلى الكذب وبالعكس لا لذاتيهما، بل تبعاً لتغير المظنون والمخبر عنه فإذا ظنّ أنّ زيداً في الدار، أو حُكم بذلك وكان زيد فيها، كان الظن والقول صادقين، فإذا خرج زيد عنهـا واستمر الظن والحكم تغيرا عن الصدق وكـانا كاذبين، ومع ذلك فـلا يتغير ذات الظن والقول، وإنّما تتغير نسبتهما وإضـافتهما. أمّا الجواهـر فإنّها تقبل الأضداد كالسواد والبياض، لاستحـالتها في نفسها. وهذه الخاصيّة غير ثابتـة في الجواهر العقلية، لبُعدهـا عن التغير عندهم، وهو ممنـوع. ولا في الجواهر الكليّة، لأنّ الكلي يشتمـل على كلّ شخص، ولا يصدق أنّ كلّ شخـص أسود أو أبيض.

لا يقال: العرض الكلي كاللون يقبل الضدين، وهما السوادية والبياضية.

لأنّا نقـول: اللون الـذي هو حصّـة[٣] السـواد يمتنع أن يبقـى عنـد زوال السوادية عنه، لأنّ الفصل علّة للحصـة، فإذا عدم عدمت، فلا يمكن أن يتصف

١ـ م: «ينافيه»، و هو خطأ.

٢ـ م: «التعيين».

٣ـ ق: «حصته»،و الصحيح ما أثبتناه من ج و م بأن يكون اللون جزءاً من حقيقة السواد.

بعد زوال فصل السواد عنه بفصل البياض. نعم قد يقال: اللون يقبل الضدين بنوع من المجاز، إمّا باعتبار انقسامه إليهما فيكون بعضه بياضاً وبعضه سواداً، أو باعتبار تجرّده في الوهم عن الفصلين، فيكون من حيث هو لون مطلق قابلاً لأيّ الفصلين كان، وليس كلامنا في الأُمور الوهمية، بل في الأُمور المحصّلة في الخارج، هل يوجد شيء محصّل في الخارج يقبل الضدين؟

ولو كان اللون يقبل السوادية تارة والبياضية أُخرى لما كان سواداً وبياضاً، بل كان مسودّاً ومبيضّاً، وهذا باطل [١].

البحث السابع: في أنّ الجوهر لا ضد له [٢]

الضدان عند الأوائل: هما الذاتان الوجوديتان المتعاقبتان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف. وحينئذٍ يكون الحكم بامتناع التضاد عليه ظاهراً، لأنّ التضاد إنّما يتحقق فيما يوجد في الموضوع بحيث يتعاقب ضده عليه، ولمّا كان الجوهر هو الموجود لا في موضوع، امتنع وقوع التضاد فيه. وقد يُعنى بالضدين المتعاقبان على محلٍ واحدٍ [٣]، ولا يشترط الموضوع، فيصح وقوع التضاد فيه حينئذٍ، لأنّ الصور الجوهرية للعناصر تتعاقب على محلٍّ واحدٍ هو المادة، وبينهما غاية الخلاف، لكنّ ذلك خارج عن مصطلح القوم. وبالجملة فالنزاع لفظي [٤].

١ـ راجع المباحث المشرقية ١: ٢٥١.   ٢ـ راجع منطق أرسطو ١: ٤٠ـ٤١.

٣ـ هذا في تعريف القدماء للمتضادين حيث عرّفوهما بانّهما «أمران وجوديان لا يجتمعان في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة».

٤ـ قال ابن سينا بعد ذكر هذا البحث: «و ليس على المنطقي أن يحاول إبانة هذه بالتحقيق، فلن يفي بها وسعه، بل أكثر ما يحتمله هو أن يعرف ذلك بالإستقراء أو بحججٍ مأخوذةٍ من المشهورات...» الفصل الثالث من المقالة الثالثة من الفن الثاني من منطق الشفاء ١: ١٠٦. راجع أيضاً المباحث المشرقية ١: ٢٥٠؛ تجريد الاعتقاد، المقصد ٤، الفصل ١، المسألة ٣.

الفصل الثاني:

في العرض

وفيه مباحث:

البحث الأوّل: في تعريفه

قد عرفت فيما تقدم أنّ العرض هو الموجود في موضوع عند الأوائل، ورسموه أيضاً بأنّه الموجود في شيءٍ غير متقوّم به لا كجزءٍ منه، ولا يصحّ قوامه دون ما هو فيه[1]. فهذه قيود أربعة:

الأوّل: قولنا في شيءٍ، ولفظة «في» يقال بالاشتراك أو التشابه على معانٍ كثيرة، فيقال للشيء: إنّه في الزمان ، أو في المكان، أو في العرض، أو في الغاية، أو في الكل، أو في الجزء. ومرادنا هٰهنا أن يكون الشيء مختصاً بشيءٍ آخر ويكون سارياً فيه، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما هي الإشارة إلى الآخر تقديراً أو تحقيقاً، ويكون ناعتاً له فيسمى الناعت حالاً والمنعوت محلاً، فيجب التغاير

١ـ الفصل الأوّل من المقالة الثانية من إلٰهيات الشفاء.

بينهما واحتياج أحدهما إلى صاحبه، وإلاّ لاستغنى كل منهما عن الآخر، فلا يتحقق الحلول. فإن كان الحال سبباً لوجود المحل سمي ذلك المحل هيولى [١]، والحال فيه صورة، وهما جوهران. وإن كان المحل سبباً لوجود الحال ومقوّماً له، فالمحل يسمى موضوعاً، والحال فيه يسمى عرضاً. وقد اشتركت الهيولى والموضوع في مطلق المحل، والعرض والصورة في مطلق الحال [٢]، فالجوهر إن كان محلاً فهو الهيولى والمادة، وإن كان حالاًّ فهو الصورة، وإن كان مركباً منهما فهو الجسم، وإن لم يكن حالاًّ ولا محلاً ولا مركباً منهما، بل كان مجرّداً فإن تعلق بالبدن تعلُّق التدبير سمي نفساً، وإن لم يتعلق به البتة سمي عقلاً، فهذه الخمسة هي أقسام الجوهر [٣].

وقولنا في شيءٍ، لأنّ العرض الواحد يمتنع أن يوجد في أشياء، بل لا يوجد إلاّ في شيءٍ واحدٍ.

لا يقال: هذا ينتقض بالعدد، فإنّه عرض موجود في أشياءَ كثيرةٍ، وكذا الكلّية والإضافة، فإنّها إنّما توجد في المضافين.

لأنّا نقول: لا يشترط في وحدة موضوع العرض الوحدة المطلقة من كل وجه، بل من الجهة التي هو بها موضوعه وإن كان فيه كثرة أُخرى باعتبارٍ آخر، فموضوع العشرية ليس موضوعاً لها من حيث هي أُمور، حتى تكون العشرية حاصلة لكل واحد من تلك الأُمور، بل حصل لتلك الأُمور هيئة اجتماعية صارت باعتبارها مجموعاً واحداً، فصحّ بهذا الاعتبار أن يكون موضوعاً للعشرية. لكنّ الإشكال في العشرية عائد في المجموعية والهيأة الاجتماعية والوحدة.وليس هنا إضافة واحدة توجد في المضافين على ما يأتي [٤].

١ـ أو المادة كما يشير إليه.

٢ـ المباحث المشرقية ١:٢٣٦.

٣ـ انظر الأقسام في الفصل الأوّل من المقالة الثانية من إلٰهيات الشفاء؛ جوهر النضيد:٢٤؛ المباحث المشرقية ١:٢٣٦.

٤ـ في مبحث الإضافة من المقولات في المقالة الثالثة.

والوجه في الجواب: أن نقول: العشرية ليست من الأُمور الخارجية، بل هي أمر ذهني يلحقه الذهن بالآحاد إذا اعتبر ضمّ بعضها إلى بعض وكذا المجموعية والكلّية.

قيل: الكلّ بما هو كلّ موجود في الأجزاء لا في آحادها، بل في مجموعها، والمجموع من حيث هو ذلك المجموع أمر واحد، فالكلّ من حيث هو كلّ موجود في شيءٍ لا في أشياء فيكون الكل عرضاً.

وأُجيب: بأنّ نسبة الكلّ إلى [1] الأجزاء ليس إلى كلّ واحدٍ، وإلاّ لكان كلّ واحدٍ من الكل كلاًّ، ولا إلى مجموع الأجزاء، لأنّه نفس المجموع.

ووجود الكلي في جزئياته كالحيوان الموجود في أنواعه، والنوع في أشخاصه، ليس وجوداً في شيءٍ، بل في أشياء فلا يكون عرضاً.

الثاني: قولنا: «غير متقوّم به» احترزنا به عن الصورة في المادة، فإنّ المادة متقوّمة بها فليست الصورة عرضاً.

الثالث: قولنا: «لا كجزءٍ منه» احترزنا به عن وجود الكل في الجزء، ووجود الجنس في النوع والنوع في الشخص وكلّ من الصورة والمادة في المركب، فإنّ هذه كلّها موجودة في أشياء هي أجزاء لها. وكذا وجود النوع في عموم الجنس، فإنّ النوع جزء من عموم الجنس، فيكون النوع الموجود في الجنس موجوداً في جزءٍ منه.

الرابع: قولنا: «ولا يصحّ قوامه دون ما هو فيه» نريد به: أنّه يمتنع وجود ذلك الشخص بما هو ذلك الشخص إلاّ في ذلك المحلّ المعيّن، فإن كان هذا الامتناع ليس لوجود ذلك [2] الخاص، بل لأمرٍ آخر عرض له في ابتداء تكونه،

١ـ ق: «يعني»، م: «نفى» قبل «إلى» وهو اشتباه من النسّاخ.

٢ـ ق: «بوجود» ، و «ذلك» ساقطة.

فصار لأجله بحيث يمتنع انفكاكه عمّا هو فيه، فذلك لا يوجب كونه عرضاً. وبهذا يقع الفرق بين وجود العرض في الموضوع، ووجود الجسم في المكان، أو في الزمان، أو في العرض، وكون الشيء في غايته كالإنسان في السعادة، وكون المادة في الصورة، فإنّ الجسم قد يفارق مكانه وزمانه وعرضه وغايته، مع بقاء جسميته [1] وإنسانيته. وكذا المادة قد تفارق بعض صورها مع بقاء وجودها متقوّمة بحسب صورة وصورة.

لا يقال: الجسم لا يفارق المكان والزمان المطلقين، ولا العرض المطلق، فأيّ فارق بينه وبين العرض؟

لأنّا نقول: معنى قولنا ـ ولا يمكن مفارقته عمّا هو فيه ـ هو أنّ الشخص من العرض بشخصيته يقتضي ذلك المحلّ، بخلاف وجود الجسم في الزمان والمكان المطلقين، فإنّ الأُمور الكلّية لا وجود لها في الخارج، فيمتنع وجود الجسم فيها [2] في الخارج، وكلامنا في كون العرض في الموضوع وجوداً خارجياً لا ذهنياً.

لا يقال: الأجسام الإبداعية يمتنع عليها مفارقة أمكنتها الخاصة، فتكون أعراضاً.

لأنّا نقول: هذا محال عندنا، ولا جسم إبداعي في الوجود، ولا جسم يمتنع مفارقته لمكانه. وأمّا على رأي القوم فإنّهم يفرّقون: بأنّ الأعراض تتشخص بموضوعاتها المعيّنة، والإبداعيات لا تتشخص بحصولها في تلك الأحياز، فإنّ نوعها في شخصها، فسبب تشخصها طبيعة نوعها، ثمّ يتبع شخصها حصولها في تلك الأحياز.

لا يقال: مادة الفلك موجودة في صورته، والصورة متحصلة القوام،

١ـ م: «جسمانيته».

٢ـ في جميع النسخ: «فيه»، أصلحناها طبقاً للسياق.

وليست جزءاً منها، ولا يصحّ قوام تلك المادة دون ما هي فيه، أعني تلك الصورة.

لأنّا نقول: ليست المادة في الصورة بمعنى صفة العرض بالنسبة إلى الجسم، لأنّ هذه صفة ناعتة بخلاف تلك، فإنّ المادة لا تكون ناعتة للصورة [1] ومقصودنا هذه الصفة.

البحث الثاني: في أنّ العرض ليس بجنس

اتفقت كلمة العقلاء من المتكلّمين والحكماء على ذلك، فإن أطلقوا عليه لفظة الجنس، لا باعتبار المعنى، بل باعتبار عارض صادق على كثيرين. ويدل عليه وجوه [2]:

الوجه الأوّل: أنّا نتصوّر الأعراض الجزئية كالسواد والبياض والسطح والخط وغيرها، ونشك في عرضيتها، فلا تكون العرضية مقوّماً، لامتناع تصوّر الشيء بدون تصوّر مقوّماته.

وفيه نظر؛ لأنّا نمنع تصوّر الأعراض الجزئية بحقائقها، بل ببعض عوارضها ولوازمها، فلا يجب تصور مقوّماتها حينئذٍ.

لا يقال: لا نعني بالسواد إلاّ الهيأة التي أدركناها وعرفناها.

لأنّا نقول: نحن نسلّم أنّكم أدركتم هيأة وسميتموها سواداً، فلِمَ قلتم: إنّ تلك الهيئة المدركة هي حقيقة السواد في نفس الأمر؟ فإنّ ذلك لا يستفاد من العناية والتفسير.

١ـ في جميع النسخ: «فإنّ الصورة لا تكون ناعتة للمادة»، و هو خطأ، و الصحيح ما أثبتناه طبقاً للمعنى و المباحث المشرقية ١: ٢٤٠.

٢ـ انظر الوجوه في المباحث المشرقية ١: ١٥٠ـ ١٥١.

قيل: الشك في عرضية هذه الأشيـاء بعينه، شك في الجوهرية، فإن اقتضى هذا الدليل خروج العـرض عن الجنسية، اقتضى خروج الجوهر [١] عنها، فيلزم أن لا يكون الجوهر جنساً.

وفيه نظر؛ فإنّا نلتزم أنّ الجوهـر ليس جنساً لهذه الأعراض. وما ذكرتموه إنّما يقتضي نفي كون الجوهر جنساً لهذه الأعراض خـاصّة، لا للجواهر، وذلك مسلّم لا شك فيه.

الوجه الثاني: معنى كون السواد عرضاً ليـس إلاّ نسبته بالحلول في الموضوع، والجنس إنّما يستند إلى أمرٍ داخلٍ في الذات، لا إلى نسب عارضة للذات.

وفيه نظـر؛ فإنّه جاز أن يكـون ذلك لازماً للعـرض لا نفس العرض، كما أنّ الموجود لا في مـوضوع أمر لازم للجوهـر وعارض له، وبهذا أبطلتـم طعن من منع كون الجوهر جنساً.

الوجه الثالث: العرضية مقولة على ما تحتها بالتشكيك، والجنس غير مقول على مـا تحتـه بـالتشكيك. والكبرى ظـاهـرة، وبيـان الصغـرى: أنّ تعلّـق بعض الأعراض بالموضوع أكثر [٢] من تعلق بعض، فإنّ الإضافـات والنسب أشد حاجة إلى الموضوع من البعض. [٣]

اعترض بأنّ الحكماء قـالـوا: إنّ بعض الجواهـر قبل البعض، ولكـنّ ذلك التقدم لمّا كان في الوجود لا في الجوهرية لم يلزم اخراج الجوهر عن أن يكون جنساً، وكذلك بعض الأعداد وإن كان متقدماً على البعض، لكنّ ذلك التقدم في الوجود

١ـ م: «الجوهرية».

٢ـ في المباحث المشرقية: «آكد».

٣ـ أي من سائر الأعراض.

لا في معنى العددية [١]، فلا يقتضي خروج العـدد عن الجنسية لأنواعـه، فكذلك هنا جـاز أن يقال: الأعراض متسـاوية في حمل العـرضية عليها، والتفـاوت الذي ذكرتموه عائد إلى وجوداتها، فلا تكون مقولية العرض على أنواعه بالتشكيك.

وأُجيب: بأنّ هذا إنّما يلزم، لو كان للعرضية مفهوم آخر سوى كونه موجوداً في الموضوع، وأمّا إذا لم يكـن للعرضية معنى سوى وجـوده في الموضوع، فمتى وقع التفاوت فيه فقد وقع في نفس مفهوم العرضية.

اعترض: بأنّـه ليس مـن شرط كون العـرض عرضـاً، أن يكـون موجـوداً في الخارج ويكون مع [٢] ذلك في موضوع، بل من شرطـه أن يكون بحيث لو وجِدَ في الخارج كـان في موضـوع، كما قيل في الجوهـر: أنّه الـذي إذا وجِدَ كـان غنيـاً عن الموضوع، لا الموجود في الخارج بالفعل لا في موضوع. فعلىٰ هذا يكون كون العرض عرضاً مغايراً لوجوده، ويعود الإشكال.

البحث الثالث: في استحالة الانتقال على الأعراض [٣]

إعلم أنّ المتكلّمين والحكماء اتفقـوا على استحالة الانتقـال على الأعراض، واحتجوا عليه بوجوه:

الأوّل: المعقول مـن الانتقال: هـو الحصول في حيّـز بعد الحصـول في حيّز آخر، وذلك إنّما يعقل في المتحيّز.

١ـ م: «المعدوم» وهو خطأ.

٢ـ م: «مع» ساقطة.

٣ـ انظر الفصل السابع من المقالة الثالثة من إلٰهيات الشفاء؛ نقد المحصل: ١٧٧؛ المباحث المشرقية ١: ٢٥٣؛ شرح المواقف ٥: ٢٧ وما يليها؛ شوارق الإلهام، المسألة ٨، الفصل ١، المقصد ٢.

وفيـه نظر؛ فإنّـه إن كان المراد بهذا التفسير الحصـول في حيّز بـالذات بعـد الحصـول في حيز آخـر بـالذات فهـو مسلّم، فإنّ نفـي الانتقال بهذا المعنـى عن الأعراض ضروري، لأنّ العـرض لا يحصل في الحيّز إلاّ تبعاً لحصول محلّـه فيه، ولا يعقل فيه التحيّز بـالذات، لكنّ النزاع ليس في ذلك، بل في مطلـق الانتقال سواء كان بالذات حاصلاً في الحيّـز الأوّل أو بالعرض. وليس المقصود من نفي الانتقال إلاّ امتناع انتقال العرض من محلّ إلى محلّ آخر وهذا الدليل لا يعطيه.

الثاني: العرض إمّـا أن يكون غنياً عن الموضـوع، أو يكون محتاجـاً إليه، فإن كـان غنياً عن الموضـوع، امتنع أن يعـرض له مـا يصيّره محتـاجاً إلى الموضـوع، فإنّ الغني بذاته عـن الشيء يستحيل أن يصير محتاجاً إليه باعتبار عـارض يعرض له. وإن كان محتاجاً فـلا يخلو: إمّا أن يكون محتاجاً إلى مـوضوع معيّـن، أو غير معيّـن والثاني محال، لأنّ الشيء المعيّـن لا يقتضي أيّ شيء كان، فإذن لابدّ له من موضوع معين، فإذن خصـوصيّتـه متعلقـة بـذلك الموضـوع، فإذن يمتنـع أن يفـارق ذلك الموضوع.

اعترض: بجواز كونه غنياً عن المحلّ لذاته.

قوله: «فحينئذٍ لا [1] يعرض له ما يحوجه إليه».

قلنا: العـرض لا يصدق عليـه أنّه يجب أن لا يكـون في المحلّ حتى يكـون ذلك منـافياً لحصـوله في المحل بسببٍ منفصـلٍ، بل يصدق عليـه أنّه بـالنظر إلى ذاتـه لا يجب أن يكـون في المحـل، وهـذا لا ينـافيــه الحصـول في المحل لسبـب منفصل.

وفيه نظر؛ لأن الحلول يستدعـي حاجة الحالّ إلى المحلّ بالضرورة، ويمتنع أن تكون الحاجة عارضة بسبب أمر خارج؛ لأنّه يكون منافياً لمقتضى الذات.

١ـ ج: «لا» مشطوبة، وق: «لا يعرضه».

وبأنّ [١] هذا يبطل بالجسم المعيّن، فإنّه لابدّ وأن يكون له حيّز معيّن ووضع معيّن، ومع ذلك فإنّه لا يقتضي وضعاً [٢] معيناً شخصياً ولا حيزاً معيّناً شخصياً بحيث يمتنع انتقاله [٣] عنه.

وأيضاً المادة محتاجة إلى صورةٍ ما، لا إلى صورةٍ معينةٍ، بل إلى أي صورةٍ كانت، فجاز أن يكون العرض كذلك.

وأيضاً العرض الواحد بالشخص مفتقر إلى موضوعٍ واحدٍ بالنوع، والواحد بالنوع معيّن في نفسه، متخصّص في طبيعة نوعه، غير مبهم، ولا يحتاج إلى المحل الواحد بالشخص، فحاجة العرض الواحد بالشخص إنّما هو إلى المحلّ الواحد بالنوع وإن كان مبهماً من حيث التشخّص غير متعيّن فيه، إلاّ أنّ التعيّن الشخصي في الموضوع غير محتاج إليه، فأمكن أن يفارق محلّه إلى آخر من نوعه، كما يمكن ذلك في الجسم.

وأيضاً النفس تحتاج في حدوثها إلى مادة معينة، ثمّ إنّها تفارق تلك المادة مع بقاء النفس، و لا تعدم النفس بسبب مفارقةِ ما احتاجت إلى شخصه، فلِمَ لا يجوز مثله في العرض ؟

الثالث: تشخص كلّ عرض زائدٌ على ماهيته على ما تقدم [٤]،فإن كانت علّته ماهية العرض كان نوعه منحصراً في شخصه، وكذا إن كانت علّته لازماً من لوازمه، ولأنّه [٥] كان يستغني عن جميع الموضوعات ويكون قائماً بذاته، لاستغنائه

١ـ عطف على «اعترض بجواز الخ»، وهي إشكالات على استحالة الانتقال.

٢ـ في النسختين: «وصفاً».

٣ـ ق وج: «انفكاكه».

٤ـ في بحث التشخص صفحة ١٨١ وما بعدها.

٥ـ م: «فلأنّه»، و الصحيح ما أثبتناه من ج و ق.

في تعيّنه بذاتـه عن كلّ موضوع، فـوجب أن تكون الشخصية مستنـدة إلى علّة من خارج.

فنقول: إن كـانت العلّـة محلّه امتنعت مفـارقته عنـه، وهو المطلـوب، وإن كانت حالّة فيـه لزم استغناؤه عن الموضوع؛ لأنّه يكون مكتفيـاً في وجوده بموجده وفي تشخصه بما يحلّ فيه. وإن كانـت مفارقة عنه لا حالّة فيـه، ولا محلاّ له، كانت نسبتـه إليـه كنسبتـه إلى غيره، فـلا تكـون علّـة التشخص معيّنـة، فلـم تبق علّـة التشخص إلاّ الموضوع، فإذا فارقه بطل ذلك التشخص. وحينئذٍ تخرج الإشكالات المذكورة.

أمّا الجسـم: فتعيّنه لتعيّـن صـورته النوعيـة، وتعيّـن تلك الصـورة لتعيّـن الصورة السابقـة على هذه وهكذا لا إلى أوّل، وليس تعيّـن الجسـم بسبب الوضع والحيّز المعيّـن، فلا جَرَم أمكنه أن يفارق وضعه وحيّزه مع بقاء شخصيته.

وأمّـا المادة: فإنّها محتـاجة إلى الصـورة من حيث هـي لا إلى صورة معينـة، والصورة من حيث هي صورة أمرٍ معيّـن.

لا يقال: جاز أن يكـون العرض محتاجاً إلى الموضوع من حيث هـو موضوع نوعـي، وهو من حيث هـو موضوع نـوعي متعيّـن، كما قلتم في المادة بـالنسبة إلى الصورة من حيث هي صورة مطلقة لا شخصية.

لأنّا نقـول: الفرق بينهما ظاهر، فـإنّ للمادة مبدأً معيناً هـو العقل الفعال، وليسـت مستنـدة إلى شيءٍ من هـذه الصـور، والعقـل الفعّـال مـوجـود متعيّـن متشخص، والصور شرائط في إمكان تأثيره في استبقاء هذه الهيولى، ومن الجائز أن يكون المؤثر معيناً، ويكون تأثيره موقـوفاً على أشياء كثيرة تشترك في وجهٍ ما، بسبب ذلك المشترك يكـون مـؤثراً، بحيث أيّ واحـدٍ حصل كفـى، كمن يُمسك سقفاً بدِعامات متعاقبـة، يزيل واحدة ويضع غيرها، فإنّ الوضع يكون محفـوظاً بواسطة

تلك الدعـامات المتعددة بالشخص، المشتركـة في الغاية المطلوبـة من كلّ واحدٍ منها. وأمّـا هنا، فقـد بيّنا أنّ الـذي هو سبب تعيّـــن العرض المتعين هـو الموضوع المخصص باللواحق الجزئية، فيمتنع أن تكون وحدته نوعية، فإنّ الواحد بالنوع لا يتقرر في الخارج، فلابدّ وأن تكون علّة تعيّنه شيئاً متعيّناً تعيّناً شخصياً.

وأمّا النفس : فإنّ البدن شرط في حدوثها، وكانت في جوهريتها وتعيّنها غنيّة عن تلك المادة، ولهذا لم تنطبع فيها.

وأمّا الأعراض: فإنّـــها كما احتاجت في حدوثها إلى المواد، احتـاجت أيضاً في وجودها الحادث ـ الذي هو تعينها ـ إلى الموضوعات، فإذا فارقتها عدمت.

وفيـه نظـر؛ فإنّـا نمنع استحـالـة انحصـار نـوع كل عـرضٍ في شخصـه. والإحساس لا يـدل عليه، فإنّ الأشياء المختلفـة بالحقائق قـد تتفق في الإحساس وبالعكس. والاستغناء في التعيّن عن الموضوع لا يقتضي استغناؤه عنه، فإنّ الحاجة في القيام والحلـول إلى المحلّ لا يجب انحصاره في الحاجة إلى التعيّـــن، وإلاّ لكان العرض في ذاته غنيـاً عن المحل وإنّما يحتاج إليه في تشخصه، وليـس كذلك، فإنّ العرض بما هو عرض لا يعقل قيامه إلاّ في محلّه، لا من حيث تشخصه.

سلّمنا، لكن لِمَ لا يجوز استناده إلى المحل مـن حيث هو، لا من حيث ذلك المحلّ الشخصي، فجـازت المفـارقـة عليـه، أو إلى الحال، ولا يلـزم استغنـاؤه عن الموضوع كما تقدم، ونمنع [١] تساوي نسبة المفارق إلى كلّ الأعراض.

وبعد هذا كلّه، فالحق استناد تشخصه إلى الفاعل المختار. [٢] وسيأتي إبطال حوادث غير متناهية.

١ـ م: «المنع».

٢ـ وهذا عند المتكلّمين؛ وإلى العقل الفعّال ـ وهو العقل العاشر ـ عند الحكماء المشائين.

والعقل الفعّال؛ كما هو مبدأ معيّن للمادة بشرط الصورة من حيث هي، جاز أن يكون مبدأً للعرض بشرط الموضوع من حيث هو، ويستحفظ وجود ذلك العرض بموضوع بعد موضوع. ويكون المُعيّن هو العقل المتشخص مع أيّ موضوع اتفق. واحتياج الأعراض في تعيّنها إلى الموضوعات نفس النزاع.

الرابع: العرض: هو الموجود الذي لا يتحقق وجوده الشخصي إلّا بما يحُلّ فيه، والشيء المحتاج في وجوده الشخصي إلى علّةٍ لا يمكن أن يحتاج إلى علةٍ مبهمةٍ، لأنّ المبهم لا يكون من حيث هو مبهم موجوداً في الخارج، وما لا يكون موجوداً في الخارج لا يُفيد [١] وجوداً في الخارج بالبديهة. فالعرض إذن لا يتحقق وجوده إلّا بمحلّ بعينه [٢] يتحقق به وجوده الشخصي ويبطل بتبدّله ذلك الوجود، ولذلك يمتنع انتقاله عنه.

أمّا الشيء المحتاج في صفة غير الوجود إلى غيره من حيث طبيعة ذلك الغير، كالجسم المحتاج في التحيّز ـ لا في الوجود ـ إلى حيّز لا بعينه، فلا يمتنع أن ينتقل من حيّز بعينه إلى حيّز آخر يساوي الحيّز الأوّل في معنى الحيّز، وهكذا إذا تعيّن مكان الواحد بالنوع، كان الواحد بالشخص من جملة ذلك النوع محتاجاً إلى أحد أجزاء حيّز ذلك النوع لا بعينه، ولذلك أمكن انتقاله إلى حيّز آخر.

وأيضاً الوجود الشخصيُّ الحاصل من سبب موجود معه يمكن أن تختلف شرائطه بحسب أزمنة مختلفة، كالهيولى المحتاجة إلى صورة لا بعينها، وذلك غير ما نحن فيه، فإنّ تشخّص الهيولى لا يتبدّل بتبدّل أشخاص الصورة، والعرض المعيّن لا يكون ذلك العرض [٣] عند تبدّل محلّه [٤]. وهذا وإن رجع إلى ما تقدم، لكن لابدّ

١ـ ق: «يعد»، والصواب ما أثبتناه في المتن.

٢ـ ق: «معينه»، والصواب ما أثبتناه.

٣ـ م: «للعرض»، والصواب ما أثبتناه.

٤ـ نقد المحصل: ١٧٨، والجملة اللاحقة ليست فيه.

من البحث عنه.

فإنّ فيه نظراً؛ فإنّ قوله: «العرض هو الموجود الذي لا يتحقق وجوده الشخصي، إلاّ بما يحلُّ فيه»، إن قصد بذلك محلاً معيناً فهو المتنازع. وإن عنى به محلاً معيناً شخصياً بالشخص المنتشر[1] فهو مسلّم، لكنّ ذلك لا يمنع من انتقاله عنه. وليس الموضوع علّة فاعلية للعرض بحيث يمتنع فيها الإبهام، بل هو علّة قابلية، التي هي جارية مجرى الشروط، فجاز أن يدخله الإبهام، والمبهم من حيث إنّه مبهم ليس موجوداً في الخارج، أمّا من حيث هو هو لا باعتبار الإبهام ولا باعتبار التعيّن، فإنّه موجود في الخارج، وهو الطبيعة النوعية التي هي جزء من الموجودات. والعرض الشخصي جاز أن يحتاج إلى موضوع مبهم، لا من حيث الإبهام، بل من حيث هو هو.

وقوله: «ما لا يكون موجوداً في الخارج لا يفيد وجوداً[2] في الخارج» مسلّم، لكن قد بيّنا أنّ الموضوع لا يفيد الوجود، بل يقبل العرض. ونمنع الفرق بين العرض والجسم، بأنّ الجسم لا يحتاج في وجوده ــ بل في تحيّزه ــ إلى المكان، والعرض يحتاج في وجوده إلى المحل، فجاز أن يحتاج العرض أيضاً في حلوله إلى المحل لا في وجوده. وكونه لا يوجد إلاّ حالاً ثابت للجسم، فإنّه لا يوجد إلاّ متحيّزاً. فإن جعل ذلك لازماً بعد تحقق الجسم فليجز جعل الحلول لازماً بعد تحقق العرض.

واعلم: أنّ الحكم بامتناع الانتقال على العرض كالبيّن بذاته، فإنّ ما لا يمكن قيامه بذاته، ويمتنع استقلاله بالوجود منفرداً عن محل يوجد فيه، كيف يستقل بالانتقال.

١ـ ق و م: «المتميز».

٢ـ في النسختين: «موجوداً».

البحث الرابع: في أنّ العرض هل يصحّ أن يقوم بعرض آخر أم لا؟

اختلف الناس في ذلك فذهب جمهور المتكلّمين إلى امتناعه، وأكثر الفلاسفة إلى جوازه، وهو قول معمّر [١] من المتكلّمين.

احتج المانعون: بأنّ معنى حلول الشيء في غيره، حصوله في الحيّز الذي حصل فيه تبعاً لحصول محلّه فيه، وليس على سبيل الاستقلال، فإذا لم يكن للمحل استقلال بالحصول في الحيّز، بل كان تابعاً لغيره، ساوى الحالّ فيه في الحلول في ذلك الحيّز على سبيل التبعيّة، فلم يكن كون أحدهما حالاً والآخر محلاً أولى من العكس، ولم يكن جعل أحد الحصولين تبعاً للآخر أولى من العكس. فإمّا أن يكون كل واحداً منهما قائماً بالآخر وهو محال، أو لا يقوم واحد منهما بالآخر وهو المطلوب، فيكونان معاً تابعين لثالث، فيكونان معاً حالّين في ذلك الثالث، فذلك الثالث إن كان عرضاً عاد البحث فيه، وإن كان جوهراً فهو المطلوب، فلابدّ من الانتهاء إلى محلٍ جوهري يكون محلاً للجميع [٢].

والجواب: ليس معنى الحلول ما ذكرتم، فإنّ الوجود زائد على الماهية، ولا يصح تفسير الحلول فيه بما ذكرتم. وللواجب نعوت يوصف بها، ولا يصحّ تفسير ما ذكرتم من الحلول فيه. وتوصف جميع الماهيات بصفات سلبيةٍ وإضافية، ولا يمكن تفسير الحلول فيها بما ذكرتم، ويلزم أن لا يكون ذات الله تعالى مؤثرة، فإنّ المؤثرية حاصلة بالنسبة إلى العالم، ولا يمكن وصفه تعالى بالعالم. وللجواهر

١ـ مُعمّر بن عباد السلمي: معتزلي من أهل البصرة سكن بغداد (توفي ٢٢٠هـ)، ومن أراد الوقوف على آرائه فليراجع الملل والنحل للشهرستاني ١: ٦٥ـ ٦٦.

٢ـ المباحث المشرقية ١: ٢٥٦؛ ونقد المحصل: ١٧٨؛ شرح المواقف ٥: ٣٢ـ ٣٣ وقد نقل فيه ثلاثة وجوه عن المانعين، والمذكور منها في متن المواقف وجهان.

المجردة صفات حـالّة فيها، ولا يصحّ ما ذكرتم من تفسير الحلـول فيها، بل معنى الحلول: اختصاص شيء بشيءٍ بحيث يصير أحدهما منعوتاً بالآخر، فالناعت هو الحالّ والمنعوت المحلّ. وخصـوصية ذلك الاختصاص غير معلومـة، وإنّما نعرفها بلازمها.

وفي النقوض نظر، فـإنّ مفهوم الاتّصاف مغاير لمفهـوم الحلول، ولا شك في أنّ الماهيات تتصـف بالسلوب والإضـافات، لا على معنى حلول تلـك السلوب والإضافات فيها، فلا يمكن النقض بها. بل الحق: أن قيام البعض بالبعض، وقيام البعض الآخـر بـالجوهـر، لا يقتضي امتناع حلـول العـرض في العـرض، ولا نفي وجوب الانتهاء إلى ما يقوم بالجوهر.

واحتج المجوّزون بوجوه[١]:

الأوّل: السواد يشارك البياض في اللونية التي هي جنس لها، ويخالفه بفصل السوادية، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فاللونيّة صفةٌ مغايرةٌ للسوادية قائمة بها[٢]، وهما موجـودان، لعدم الواسطـة بين الوجود والعدم، فـاللونيّة عـرض قائم بالسوادية.

الثاني: كـون العـرض حـالاً في المحلّ ليـس نفس العـرض ونفـس المحلّ، لإمكان تعقّلهما مـع الذهـول عن ذلك الحلـول، وليس أمراً عـدمياً، لأنّـه نقيض اللاحلول، فهو صفة قائمة بذلـك العرض. ثمّ الكلام فيه كالكلام في الأوّل. فهنا أعراض غير متناهية يقوم كل واحدٍ منها بالآخر.

واعترض[٣]: بأنّ الوجهين المذكورين أُقيـم فيهما الصفات مقام الأعراض،

١ـ لاحظها في نقد المحصل: ١٧٨ـ ١٧٩؛ المباحث المشرقية ١:٢٥٧.

٢ـ في النسخ: «بهما»، و الصحيح ما أثبتناه طبقاً للمعنى و المحصل.

٣ـ والمعترض هو الطوسي في نقد المحصل: ١٧٩.

والصفة ما لا يعقل إلاّ مع غيره، والعرض ما لا يوجد إلاّ في غيره. وقيام بعض الصفات ببعض لا يوجب قيام بعض الأعراض ببعض، واللونية جنس للسوادية، وهو جزء من مفهوم السواد، لأنّ السواد لون يقبض البصر، واللون أحقُّ بأن يكون موصوفاً، وكونه قابضاً للبصر أحقّ بأن يكون صفةً. والجنس لا يكون عرضاً قائماً بالنوع، ولا الجزء بالكل. وكون العرض حالاًّ في محلّه إضافة لا وجود لها إلاّ في العقل، ولا يتسلسل، بل يقف عند وقوف العقل عن الاعتبار، وكون الحلول نقيضاً للاّحلول لا يقتضي وجود الحلول.

وفيه نظر؛ فإنّ كل واحدٍ من المضافين لا يُعقل إلاّ مع صاحبه، ولا يصحّ وصفه به، والصفات القائم بعضها ببعض لا يصحّ أن تكون جواهر، ـ فإنّ الجوهر لا يعقل أن يكون صفة لغيره ـ فيجب أن تكون أعراضاً ويلزم المطلوب.

الثالث: هنا أعراض يحصل بينها من الاختصاص ما يكون أحدها منعوتاً بالآخر مع امتناع اتّصاف الجسم بذلك الآخر، فيعلم أنّه حالّ في الأوّل، فإنّ كلّ عرض يحلّ في محلّ فإنّه يفيد صفة لمحلّه، كالبطء، فإنّه أمر وجودي زائد على الحركة ووصف لها [1]، ويمتنع اتّصاف الجسم به، فإنّه لا يعقل أن يكون الجسم بطيئاً في جسميّته، فإذن البطء ليس وصفاً إلاّ للحركة. وكذا الأعراض، كل عرض منها موصوف بالوحدة، وهي عرض. والاستقامة والانحناء عرضان حالاّن في الخط. والنقطة عرض قائم بالخط لا بالجسم، إلاّ بواسطة.

واعلم: أنّ المتكلّمين لمّا نفوا الجواهر المجرّدة، وامتنع كون الله تعالى محلاًّ لشيء من الأعراض، لا جرم صحّ لهم تفسير حلول العرض بما ذكروه، لكن أهملوا جواز توسط عرض بين الجوهر القائم بذاته وبين الحال في المتوسط، كما في السرعة والبطء مع توسط الحركة بينهما وبين الجسم.

١ـ وقد ناقشه الإيجي بأنّ السرعة والبطء ليسا عرضين وأنّهما من الأُمور النسبيّة، المواقف: ١٠١.

البحث الخامس: في امتناع قيام العرض الواحد بمحلّين [١]

اختلف الناس في ذلك، فذهب أكثر المحصلين من الحكماء والمتكلمين إلى امتناعه، وذهب قوم من الفريقين إلى جوازه ووقوعه كأبي هاشم ومتابعيه من المتكلّمين، فإنّه قال بقيام التأليف [٢] بمحلّين، ومنع من قيامه بأكثر من محلين. وكجماعة من قدماء الأوائل [٣] ذهبوا إلى أنّ الإضافات قائمة بكلا المضافين.

احتج الأوّلون بوجهين [٤]:

الوجه الأوّل: لو جاز في العقل أن يكون الحالّ في هذا المحلّ عين الحالّ في ذلك المحلّ الآخر، لجاز أن يكون الحاصل في ذلك المكان هو الحاصل في هذا المكان، فيكون الجسم الواحد حاصلاً في المكانين.

اعترض عليه أفضل المحققين: بأنّه قياس [٥] العَرَض على الجسم الممتنع كونه في مكانين. ولو صحّ ذلك لقيل: يمتنع اجتماع عرضين في محل واحد قياساً على امتناع اجتماع الجسمين في مكان واحد، لكنّ اجتماع الأعراض الكثيرة في محل واحد ـ كالسواد والحركة والتأليف والحياة ـ ثابت عند جميع العقلاء.

وفيه نظر؛ فإنّه لم يستعمل القياس الظني هنا، بل ذكر ملازمة بين تجويز

١ـ بأن تكون الحمرة ـ مثلاً ـ قائمة بمحلٍ و نفسها قائمة بمحل آخر.

٢ـ ق: «التألف».

٣ـ أي الفلاسفة.

٤ـ راجع نقد المحصل: ١٨١ـ١٨٣؛ المباحث المشرقية ١:٢٥٨.

٥ـ في نقد المحصل: «قاس».

كون العرض في محلّين، وكون الجسم في مكانين، وبيانها: أنّ المشاهد لنا من الأجسام إنّما هي الأعراض، فإذا جوّزنا قيام العرض الواحد بمحلين جاز أن يكون العرضان المشاهدان في الجسمين عرضاً واحداً، وحينئذٍ يجوز أن يكون الجسمان واحداً، لأنّا إنّما حكمنا بتعددهما بواسطة تعدد العرضين، فإذا جوّزنا وحدتهما انتفى دليل كثرة الجسمين فجازت الوحدة حينئذٍ.

وأيضاً لو جاز أن يكون العرض القائم بهذا المحلّ هو العرض القائم بالمحل الآخر، مع أنّهما في حيّزين متباينين بالتبعية ـ لأنّ الإشارة إلى هذا العرض إنّما يمكن بالإشارة إلى محلّه ـ فإذا تعددت الأحياز والحيثيات والإشارات، وأمكنت الوحدة جاز ذلك في الأجسام، إذ لا مدخل لكون التحيّز والإشارة بالذات أو بالعرض في هذا الباب. والملازمة في قياس العرض على الجسم لو سلّم أنّه قياس بين حلول العرض في محلين، وبين اجتماع جسمين في حيّز واحد ممنوعة، والفرق ظاهر؛ لأنّ المقتضي للمنع هنا كون المانع من وحدة الحيّزين تمانع الجسمين، لوجوب كونه ذا مقدار وكون حيّزه مساوياً له في المساحة، وهذا المعنى مفقود في العرض.

الوجه الثاني: لو حلّ العرض الواحد في محلين، فإمّا أن يقال: إنّه قد انقسم حتى وجد كلّ جزءٍ منه في جزءٍ من موضوعه، وذلك مسلّم لا نزاع فيه، وليس محل النزاع، لأنّ المتنازع أنّ العرض الواحد مطلقاً هل يحلّ في محلين بأن يكون بجملته حالاً في محلّ، وهو بجملته بعينه حالاً في محل آخر. وما ذكرتموه ليس كذلك، بل هو حلول أعراض متعددة في محالّ متعددة، أُطلق عليها اسم الوحدة باعتبارٍ ما.

وإن حلّ العرض بجملته في محلّ، وحلّ بجملته في محلّ آخر، بحيث يكون الشيء الواحد بعينه موجوداً في كلا المحلّين، لم يكن حال العرضين في الإثنينية

إلاّ كحال هذا العرض الواحد القائم بـا لمحلّين، فلا ينفصل الإثنان عن الـواحد وهو محال.

احتج الآخرون بوجوه [١]:

الأوّل: هنا أعراض واحدة كثيرة المحالّ، كالعدد والكلّية والكثرة.

لا يقال: إنّ تلك المحالّ المجمـوعة تعرض لها وحدة ثمّ تعـرض لها باعتبار تلك الوحدة هذه العوارض.

لأنّـا نقول: تلك الـوحدة إن عـرضت لها بعـد عروض وحـدة أخرى، لـزم التسلسل، و إلاّ عاد السؤال.

الثاني: المضافان إن قـام بكلّ واحدٍ منهما إضافة على حدة، كـان كل واحدٍ منقطعـاً عن الثاني، فـلابـدّ بينهما من رابط، و إذا لم يقـم بهما عرض واحـد لم يكن الربط حاصلاً.

الثالث: أنّ التأليـف عرض واحـد قـائم بـا لمحلين، لأنّ عدم انفكـاك [٢] المؤلّف من الجوهرين ـ دون المتجاورين ـ لابـدّ له من علّة، فلو قامت تلك العلّة بكلّ واحدٍ منهما لم يتعـذّر انفكاكهما، فلابـدّ من عرض يقتضي صعـوبة التفكيك بين المؤلّفين، بخلاف المتجاورين [٣]، وهذه حجة «أبي هاشم». ومنع من قيام هذا العرض بأكثر من محلّين، و إلاّ لجاز [٤] أن يقوم بالحبل الواحـد تأليف واحد، فإذا

١ـ في النسخـتين: «بوجهيـن». لاحظ الوجـــوه والجواب عنهـا في المباحث المشرقيـة ١: ٢٥٩؛ نقد المحصل: ١٨٢ـ١٨٣.

٢ـ م: «الانفكاك» وهو خطأ.

٣ـ أي لا يصعـب الانفكاك بين المتجـاورين. واعلم أنّ أوّل من أثبـت التأليف معنى يحلّ محلّين هـو الشيخ أبو الهذيل، راجع التوحيد للنيسابوري: ١٠١.

٤ـ م وق: «و إلاّ» ساقطة و هو من خطأ الناسخ.

أخذنا منه جزءاً وجب أن يُعدم التأليف القائم بالحبل، فتتفرق جميع أجزائه، وهو معلوم البطلان.

وأُجيب عن الأوّل: بأنّ لموضوعات الأعداد وحدة باعتبارها صارت موصوفة بتلك الصور العددية.

ويرد عليه: لزوم التسلسل، بل الوجه في الجواب: أنّ الوحدة أمر عقلي يلحقه العقل بالماهيات، فتصير تلك المعروضات لهذا اللحوق العقلي واحدة، فيصحّ حينئذٍ عليها [1] عروض هذه الأشياء الخارجية. على أنّا نمنع كون هذه الأشياء [2] بسائط، بل نمنع من الأصل كونها ثابتة في الخارج.

وعن الثاني: أنّ الرابط بينهما هي الوحدة النوعية، وهي غير حالّة في أحد الشخصين دون الآخر، فالمضافيّة مطلقاً أمر مشترك بين المضافين. فأمّا كون هذا مضافاً إلى ذلك، فغير موجود في الآخر، فإنّ أُخوّة زيدٍ لعمرو ليست بعينها أُخوّة عمرو لزيد، لأنّ الأُخوة التي لزيدٍ بالنسبة إلى عمرو ليست ثابتة لعمرو، وإلاّ لكان عمرو أخاً لنفسه، وهو محال. وهذا في المضافات المتخالفة أظهر، فإنّ الأُبوة لا يمكن قيامها بالابن، وكذا البنوة لا يمكن قيامها بالأب.

وعن الثالث: بالمنع من كون علّة المنع من التفكيك هي التأليف القائم بمحلّين، بل صعوبة التفكيك مستندة إلى القادر المختار، بأن يلصق أحدهما بالآخر، فإنّ هذا أولى من التزام هذا المحال [3].

١ـ ق: «فيصحّ في علّتها».

٢ـ ق وج: «الأمور».

٣ـ وقد يجاب أيضاً بأنّ التأليف قائم بالمجموع من حيث هو مجموع ولا محذور فيه. شرح المواقف ٥:٥٤.

البحث السادس: في جواز بقاء الأعراض

اختلف الناس في ذلك [١]، فالذي عليه الإمامية وكافة المعتزلة [٢] والأوائل [٣] جواز البقاء عليها، وأنّ العلم به بديهي عند الأكثر منهم [٤]. وبعضهم ذهب إلى أنّه كسبي. ومنعت الأشاعرة من ذلك [٥].

احتج الأولون على كونه بديهياً: بأنّ العلم البديهي هو الذي لا يفتقر إلى طلبٍ وكسب، وإن استند إلى الحس وكما نعلم بالضرورة أنّ الشخص الذي شاهدناه طول أعمارنا هو الشخص الذي شاهدناه الآن، كذا نعلم بالضرورة أنّ السواد الذي شاهدناه طول أعمارنا في جسم معين هو الذي شاهدناه الآن فيه. ولو أخذ العقل يشك في أنّ كلّ آن يجب تجدّد عرض [٦] مساوٍ للأوّل،ويعدم الأوّل، لشك في أنّ كل شخص من أشخاص البشر يعدم ويوجد الله تعالى غيره مساوياً [٧] له في جميع الصفات بحيث يحكم العقل بواسطة المساواة عند الحس

١ـ لاحظ الآراء والاختلاف فيها في مقالات الإسلاميين: ٣٥٨ـ ٣٦١.

٢ـ بل المعتزلة اختلفت في هذه المسألة، والشاهد عليه اختلاف أقوالهم فيها الواردة في كتبهم وكتب الملل والنحل.

٣ـ والكرامية، راجع أُصول الدين للبغدادي: ٥٠.

٤ـ وادعى أبو الحسين [البصري] الضرورة في بقاء بعض الأعراض، أنوار الملكوت: ٢٦.

٥ـ ووافقهم «النظام» و «الكعبي» من قدماء المعتزلة، قال الأشعري في كتاب مقالات الإسلاميين ٣٥٨: وقال قائلون: إنّه لا عرض إلاّ الحركات وأنّه لا يجوز أن تبقى، والقائل بهذا «النظّام» وقال البغدادي: فأحاله من أصحابنا الكعبي، أُصول الدين: ٥٠ وقال الرازي: الحق عندي: أنّ الأعراض يجوز البقاء عليها. أُصول الدين: ٣٧.

٦ـ م: «يتجدد عرضاً».

٧ـ في جميع النسخ: «مساوٍ»، أصلحناها طبقاً للسياق.

بوحدتهما، فلا يحصل الوثوق بأنّ أبا الشخص أو أخاه، أبوه أو أخوه، بل مساوٍ لهما[١] وهذا عين السفسطة. وكما حكمنا بالوحدة في الأجسام، فكذا في الأعراض، بل هنا أولى، لأنّه لا نزاع في أنّا نحس باللون، وأكثر الناس منعوا من رؤية الجسم، فلو جاز القدح في اللون كان في الجسم أولى.

واحتج من جعله كسبياً: بأنّ العرض قبل وجوده ممكن الوجود وقت وجوده لذاته، وإلاّ لكان ممتنعاً لذاته فكان لا يوجد، هذا خلف.

وإذا ثبت أنّه ممكن الوجود لذاته حال وجوده فلا يخلو:

إمّا أن يبقى إمكانه الذاتي في ثاني[٢] الحال، أو لا يبقى. والثاني محال، وإلاّ لزم انتقال الشيء من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي وهو محال بالضرورة. ولأنّه يستلزم نفي الصانع تعالى؛ لأنّه كما جاز الانتقال من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي، جاز أن ينتقل من الإمكان الذاتي إلى الوجوب الذاتي، والواجب مستغن عن المؤثر، فيلزم الاستغناء عن المؤثر، بل ولا يبقى وثوق بشيءٍ من القضايا[٣] العقلية، لأنّ أجلاها الحكم بأنّ الشيء، إمّا واجب لذاته لا ينتقل عن وصفه هذا، أو ممكن لذاته كذلك، أو ممتنع لذاته كذلك، فتعيّن الأوّل وهو أنّه: إذا كان ممكناً لذاته في وقت كان ممكناً في كل وقت، فكل ممكن الوجود ممكن البقاء وهو المطلوب.

وفيه نظر؛ فإنّا نمنع أنّ كل ممكن الوجود ممكن البقاء، ولا يلزم من كون الشيء ممكناً في الزمن الأوّل كونه ممكناً في الزمن الثاني عقيب وجوده في الزمن الأوّل. ولا يلزم من نفي ذلك انتقال الشيء من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي،

١ـ م: بزيادة «بواسطة» بعد «لهما».

٢ـ ق: باقي».

٣ـ م: «الصفات».

فإنّ من الموجودات ما يمتنع عليه البقاء كالحركة والزمان، ولا يلزم انتقالها من الإمكان إلى الامتناع. والأصل فيه: أنّ من الممكنات ما يمكن وجوده في كل وقت آناً واحداً، ولا يمكن بقاؤه و إمكان البقاء غير إمكان الوجود. وكل وقت يمكن وجود هذا العرض ابتداءً ولا يمكن استدامته، فالامتناع الذاتي راجع إلى الاستدامة، وهي مغايرة للابتداء الممكن الذاتي، ولا انتقال من جهة الإمكان إلى جهة الامتناع، فالتعويل إذن ليس إلاّ على قضاء البديهة به.

احتج الأشاعرة بوجهين [١]:

الوجه الأوّل: لو صحّ بقاء الأعراض لزم قيام العرض بالعرض، والتالي باطل فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أنّ البقاء عرض على ما يأتي، فلو اتّصف العرض به لزم قيام العرض بالعرض، وبيان بطلان التالي ما تقدم [٢].

الوجه الثاني: لو صحّ بقاء العرض لامتنع عدمه، والتالي باطل فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أنّ عدمه بعد البقاء، إمّا أن يكون واجباً لذاته، أو ممكناً، أو ممتنعاً لذاته. والأوّل باطل، وإلاّ لانقلب الشيء من الإمكان الذاتي إلى الوجوب الذاتي، ومن الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي، وهو معلوم البطلان.

والثاني محال أيضاً، لأنّ كلّ ممكنٍ وقع فله سبب، وهو إمّا وجودي أو عدمي، والوجودي إمّا أن يكون موجباً كما يقال: إنّه يفنىٰ بطريان الضد، أو مختاراً. والأوّل محال؛ لأنّ طريانَ الضد على المحل مشروط بعدم الضد الأوّل عنه،

١ـ لاحظ نقد المحصل: ١٨٠.

٢ـ آنفاً في البحث الرابع. و قال أبو اسحاق إبراهيم بن نوبخت: «والأعراض لا يصحّ عليها الانتقال والبقاء، لأنّهما عرضان، والعرض لا يقوم بالعرض». أنوار الملكوت: ٢٦.

فلو عُلّل عدم الضد الأوّل بطريان الضد الثـاني لزم الدور. وأيضاً التضاد حاصل من الطرفين، فليس بان [١] يُعدم الباقي بطرو الطارئ، أولى من أن يندفع الطارئ بوجود الباقي [٢].

لا يقال: بل عدم الباقي أولى لوجوه:

الأوّل: لو عدم الطارئ حال وجوده كان موجوداً معدوماً دفعةً، وهو محال.

الثاني: الحادث حال طروه متعلّق بالسبب [٣] بخلاف الباقي، فإنّه مستغنٍ عنه.

الثالث: يجوز أن يكون الطارئ أكثر عدداً، فإنّ السوادين أقوى من الواحد، فإذا فرض جزء من البياض وطرأ عليه جزءان من السواد أعدماه.

لأنّا نقول: إنّ الطـارئ، لسنا نقول: إنّه يوجـد ثم يُعدم في تلك الحال، بل نقول: إنّه لا يوجد البتة بسبب ضده الباقي، وذلك غير محال.

ونمنع [٤] استغناء الباقي. وأيضاً عند المعتـزلة، الشيء حال حدوثه مستغنٍ عن السبب.

والجمع [٥] بين الأمثال محال.

والثاني [٦] محال أيضاً، لأنّ العدم لا يصحّ إسناده إلى الفـاعل المختار؛ لأنّه عند الإعدام، إمّـا أن يكون قد صدر عنه أمـر أو لا، فإن صدر فتأثيره في تحصيل أمرٍ وجـودي ـ هـو ذلك الأمر الصادر ـ لا في أمر عـدمي، وهـذا يكون إيجاداً لا

١ـ م: «ما».

٢ـ ق: «الثاني» وقال في المواقف: ١٠٢: «بل الدفع أهون من الرفع».

٣ـ في جميع النسخ: «السبب»، و الصحيح ما أثبتناه طبقاً للمعنى.

٤ـ هذا جواب عن الوجه الثاني.

٥ـ هذا جواب عن الوجه الثالث.

٦ـ بأن يكون السبب وجودياً ومختاراً.

إعداماً، وكلامنا إنّما هو في الإعدام.

وأيضاً ذلك الأمر [١] إن كان منافياً لذلك الباقي، كان عدم الباقي معللاً بطرو ذلك الأثر على المحل، وهو خروج عن هذا القسم. وإن لم يكن منافياً لم يلزم من وجوده عدم ذلك الباقي، وهو معارض بنفس العدم.

وإن لم يصدر عنه [٢] أمر فهو محال، لأنّ القادر إذا فعل فلابدّ له من أثر، فإذا لم يكن له أثر لم يكن مؤثراً. ولأنّه حينئذٍ إذا لم يصدر عنه أمر كان حاله بعد الإعدام كحاله قبله، وكما أنّه قبل الإعدام لم يكن معدماً، فكذا بعده، فلا يكون المعدم معدماً، هذا خلف.

وأمّا إن كان السبب عدمياً، وذلك بأن ينتفي لانتفاء شرطه، لكن شرط العرض الجوهر، والجوهر باقٍ، والكلام في عدمه كالكلام في عدم العرض، ويلزم التسلسل. وأيضاً ذلك الشرط إن كان باقياً كان الكلام في عدمه كالكلام في عدم العرض، فيلزم التسلسل. فإن كان غير باقٍ، فهو باطل بحصول الاتّفاق على أنّ حصول اللون [٣] في المحلّ غير مشروط بقيام شيء من الأعراض التي لا تبقى بالمحل. فثبت أنّه لو كان باقياً لامتنع عدمه، لكنّ التالي باطل قطعاً فالمقدم مثله.

والجواب عن الأوّل: نمنع كون البقاء عرضاً وسيأتي. سلّمنا، لكن نمنع امتناع قيام العرض بمثله، وقد بيّنا بطلانه وبطلان أدلتهم فيه.

وعن الثاني: نمنع استحالة كون عدمه واجباً بعد بقائه في زمن معين، فإنّه من الجائز أن يبقى أزمنة كثيرة، ثمّ ينتهي إلى زمان يصير فيه ممتنع الوجود لذاته، كما أنّه عندكم جائز الوجود في الزمان الأوّل، ثمّ انقلب ممتنعاً في الزمان الثاني، وحينئذٍ يستغني عن السبب.

١ـ م وج: «الأثر».
٢ـ ج: «عن».
٣ـ ق: «الكون».

سلّمنا، لكن لِمَ لا يستند إلى الموجب ؟ قوله: «طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد الأوّل، فلو علل عدم الضد الأوّل بطريان هذا الضد دار»[١]، دعوى خالية عن البرهان، فللقائل أن يقول: بل عدم الضد الأوّل معللٌ بطريان الضد على المحل، وليس أحد القولين راجحاً على الثاني، بل لابدّ من الدليل.

سلّمنا، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون أولى وإن كنّا لا نعرف سبب الأولوية.

سلّمنا، لكن لِمَ لا يستند إلى الفاعل المختار؟ قوله: «العدم إن صدر عنه أمر، فتأثيره في تحصيل أمر وجودي ممنوع»؛ فإنّا نقول: إنّ تأثيره في أمر متجدّد، وهو يصدق مع إيجاد المعدوم وإعدام الموجود، فإنّ الإعدام المتجدّد يصدق عليه أنّه أمر متجدد،فإنّ الممكن هو الذي يتساوى طرفاه بالنسبة إليه، فإذا حصل معه ترجيح أحد الطرفين وجب حصول ذلك الطرف، سواء كان وجوداً أو عدماً، وإلاّ لما كان الطرفان متساويين بالنسبة إليه، وذلك الأثر إعدام[٢] منافٍ لا إيجاد، فلا يكون ضداً.

سلّمنا، لكن لِمَ لا ينتفي لانتفاء شرطه؟

قوله : «شرطه الجوهر وهو باق، والكلام في عدمه كالكلام في عدم العرض».

قلنا: لا نسلّم انحصار الشرط في الجوهر، فجاز أن تكون الأعراض الباقية مشروطة بأعراض تتجدد عليها غير باقية متعاقبة، إذا انقطعت عدمت الأعراض الباقية المشروطة بها، ولا يبقى في دفع هذا الاحتمال إلاّ الاستقراء، وهو إنّما يفيد الظن دون القطع.

١ـ ج: «كان دوراً».

٢ـ ق وج: «إعدامه».

وتحقيقه: أنّ الجوهر قابل، فربّما احتاج تأثير فاعله فيه إلى وجود شرط آخر، كالشمس الفاعلة لإضاءة وجه الأرض بشرط المحاذاة، فإنّ المحاذاة إذا عدمت لم يبق وجه الأرض مضيئاً، وإن كان الفاعل والقابل موجودين [١].

البحث السابع: في انقسام العرض بانقسام محله [٢]

أمّا المتكلّمون القائلون بانقسام الأجسام إلى الجواهر الأفراد، فإنّ هذا الحكم ظاهر عندهم، لأنّ الحالّ في أحد الأجزاء غير الحالّ في الآخر، لاستحالة أن يكون هوهو بعينه، لامتناع حلول الواحد المطلق في محلين.

وأمّا الأوائل القائلون بوحدة الجسم وأنّه قابل للانقسام، فاستدلوا على هذا الحكم [٣]: بأنّ الجسم ذا القوة البسيطة، إمّا أن تكون تلك القوة حاصلة في جسميته أو أطرافه، كالبياض والضوء، أو لا في جسميته ولا في أطرافه. فإن لم تكن في جسميته ولا في أطرافه فليس موجوداً فيه، وإن كان في جسميته أو في أطرافه، فأيّ جزء أخذته من الجسمية، إن لم تُوجد تلك القوة فيه كان ذلك الجزء خالياً عن القوة، فليس ذلك الجسم بكلّيته فيه تلك القوة، بل في بعضٍ من ذلك الجسم دون بعض. وكذا البحث في الأطراف المنقسمة، وإن كانت في طرفٍ غير منقسمٍ، كالنقطة لم توجد في الجسم الكري؛ لأنّ النقطة لا توجد إلّا بعد الحركة التي هي بعد القوة التي هي في النقطة، والشيء لا يتأخر عن نفسه.

١ـ نقد المحصل: ١٨١.

٢ـ اُنظر البحث في المباحث المشرقية ١: ٢٥٩ـ٢٦٥. وقال الطوسي في تجريد الاعتقاد: «وأمّا الانقسام فغير مستلزم في الطرفين»، فليلاحظ شرح كلامه في كشف المراد: ١٠٣ـ ١٠٤؛ شرح القوشجي في هذه المسألة.

٣ـ المستدل هو الشيخ ابن سينا في المباحثات: ١٩٦.

وإن وجد في كل واحـد من أجزاء الجسم القوة، فإمّـا أن تحصل تلك القوة بتمامها في كل واحدٍ من الأجزاء [١]، فتكون للحالّ الواحد محالّ كثيرة، وهو مُحال، أو يُوجد في كل جزء من المحل جزء من الحالّ، وهو يقتضي انقسام الحال لانقسام المحل. ولا يرد بالشكل [٢] حيث يقـال: إنّه يوجـد بتمامه في الجسم ولا يـوجد في أجزائه، لأنّ أجـزاء الشكل [٣] ليست مسـاوية لكلـه في الماهيـة، لأنّ الشكل [٤] تركيباً ما.

وفيه نظر؛ فإنّـا نمنع عدم الحلول في الجسمية إذا لم يكن حـالاً في أجزائها، فإنّه المتنازع، وهذا كالإضافة، فـإنّ الأُبوة قائمة بذات الأب لا بأجزائه، ونمنع أنّ النقطة لا توجد إلاّ بعد الحركة، فقد تكون هناك أسباب أُخر.

قيل: النقطة عرض فلهـا موضوع، فإن لم يكن متحيّزاً لم تكـن النقطة مشاراً إليها إشارة حسية، ولا [٥] كانت من ذوات الأوضاع وهـو محال. وإن كان متحيّزاً انقسمت بانقسامه، لأنّ كل متحيّز عندهم منقسم.

وأُجيب: بأنّ الموجب للانقسام إنّما هـو حلول السريان، لا مطلق الحلول، فإنّ الحلول قد يكون حلول السريان، كاللون الشائع [٦] في سطح الجسم، فإنّ كلّ جزءٍ نفرضه في السطح يوجد فيه شيء مـن اللون. وقد لا يكون كالنقطة الحالّة في الجسم، فإنّها لا يجب انقسامها بانقسام محلها، وهكذا الإضافات فليس في نصف الأب نصف الأُبوة.

قيل: إنّ التحقيق هنـا أن يقال: الحالّ قد يكون بحيث لا يقتضي انقسـامه

١ـ م: «أجزاء الجسم».

٢و٣و٤ـ في النسخ: «الكل»،و الصحيح ما أثبتناه طبقاً للمعنى و عبارات المحصل.

٥ـ في النسخ:«و إلاّ»، و لعلّ الصواب ما أثبتناه طبقاً للمعنى.

٦ـ أي المنتشر في سطح الجسم.

انقسـام المحل، وقـد يكون بحيث يقتضي. والأوّل هـو الحالّ الـذي لا ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم إلى جنسه وفصله [١]، وكأشياء كثيرة تحلّ محلاً واحـداً كالسـواد والحركـة مثلاً، فـإنّهما لا يقتضيان انقسـامهما [٢] إلى هـذين النـوعين انقسام المحل إلى جـزء أسـود غير متحرك، وإلى جـزء آخر متحـرك غير أسود. والثاني هو الحالّ الـذي ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع كـالثلاثة، فإنّها تنقسم إلى عرضين متباينين في المحلّ والوضع.

والمحلّ أيضاً قد يكون بحيث لا يقتضي انقسـامه انقسام الحال، وقد يكون بحيـث يقتضي. والأوّل هـو المحل المنقسـم إلى أجـزاء غير متبـاينـة في الـوضع، كالجسم المنقسم إلى جنسه وفصله، أو إلى مادته وصورته، والمحل الذي ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحلّ [٣] فيه الحالّ من حيث هو ذلك المحلّ، بل من حيث لحوق طبيعة أُخرى به كالخط، فـإنّ النقطة لا تنقسم بانقسامه، لأنّها لا تحله من حيث هو خط بل منَ حيـث هو متناهٍ، وكالسطح فإنّ الشكل [٤] لا يحلّ فيه من حيث هو سطح، بل من حيث هـو ذو نهايةٍ واحدةٍ أو أكثر، وكالجسم فإنّ المحاذاة التي هـي إضافة مثلاً لا تحلـه من حيث هو جسم، بل مـن حيث وجود جسمٍ آخر على وضعٍ ما منه، وكالأجزاء فإنّ الوحدة لا تحلّها من حيث هي أجزاء، بل من حيث هي مجموع.

والثاني هـو المحلّ الـذي يحلّ فيه شيء من حيـث هو ذلك الشيء القـابل للقسمة، كالجسم الذي يحلّ فيه السواد أو الحركة أو المقدار .

١ـ وهما الأجزاء العقلية.

٢ـ م: «أنفسهما»، و هو خطأ.

٣ـ ق: «ينحل».

٤ـ م: «الكل».

البحث الثامن: في امتناع كون الشيء الواحد جوهراً وعرضاً [١]

زعم بعض من لا مزيد تحصيل له من الأوائل: أنّ الشيء قد يكون بعينه جوهراً وعرضاً[٢]، واحتجوا عليه بوجوه:

الأوّل: فصول الجواهر مقوّمة لها، ومتقدمة عليها، وعلل فيها، فتكون جواهر، لأنّ مقوّم الجوهر والمتقدم عليه والعلّة فيه، يجب أن يكون جوهراً؛ لاستحالة تقوّم الجوهر ـ المتقدم على العرض ـ بالعرض، وإلاّ لتأخر عنه. ثمّ إنّ الحكماء قالوا للفصول: إنّها كيفيات، والكيفيات أعراض، فالفصول إذن جواهر وأعراض، فالشيء الواحد جوهر وعرض معاً.

الثاني: الحرارة جزء من الحار، والحار هو جوهر، والحرارة جزء الجوهر، وجزء الجوهر جوهر، فالحرارة بالنسبة إلى الحار من حيث هو حار جوهر، لكنّها بالنسبة إلى الجسم القابل لها عرض، فهي جوهر وعرض بالنسبة إلى أمرين.

الثالث: العرض في المركب كجزء منه كالبياض في الأبيض، وكل ما هو في الشيء كجزءٍ منه لا يكون عرضاً فيه، وكل ما لا يكون عرضاً في الشيء كان جوهراً فيه، لكنّه بالنسبة إلى الجسم القابل له عرض، فالشيء الواحد جوهر وعرض معاً.

الرابع: الصور الجوهرية المعقولة حالّة في النفس لا كجزءٍ منه، فتكون

١ـ راجع الفصل السادس من المقالة الأُولى من مقولات الشفاء (في افساد قول من قال: إنّ شيئاً واحداً يكون عرضاً و جوهراً من وجهين).وقد أجاد صدر المتألهين الكلام في هذه المسألة وتعرض لمعظم الأقوال والأدلّة وجعل الحكم بالامتناع فيها من البديهيات وقال:« هذا الحكم ممّا يعرف صدقه ضرورة بملاحظة مفهوم الجوهر والعرض ... وقد جوز ذلك قوم من القدماء والشيخ الرئيس استبعده». الأسفار ٤: ٢٨٠.

٢ـ وقد نسب هذا القول إلى «فرفوريوس»، راجع القبسات: ٤٠.

عرضاً بالنسبة إلى النفس، لكنّها لـو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فتكون جواهـر، لأنّا لا نشترط في الجوهر كونـه في الحال موجوداً لا في موضـوع، بل متى وجد كان وجوده لا في موضوع.

والجواب عن الأوّل: أنّ الكيفية تقال على المقولة، وعلى الفصول بالاشتراك اللفظي، فـلا يجب أن تكون فصول الجواهـر أعراضاً تخرج عـن حقائقها بـاعتبار وضع اسم الكيفية لها.

وعن الثاني: أنّ الحار عبارة عن الشيء ذي الحرارة، ولا يلـزم من كون ذلك الشيء جوهراً أن تكون الحرارة جوهراً.

قوله: الحرارة جزء من الحار، والحار جوهر.

قلنا: إن أردتُم بـذلك أنّ الحرارة جزء من مفهوم الحار من حيـث هو حار، أعني المجمـوع المركـب من الشيء ذي الحرارة والحرارة، فهـو مسلّـم، لكن نمنـع صـدق الكبرى، فإنّ المفهوم المركـب من الجوهـر والعرض عـرض. وإن أردتـم أنّ الحرارة جزء من مفهوم ذات الحار لا من هذه الحيثية، منعناه.

وعن الثالث: بالمنع من كون «كل ما لا يكون عرضاً في الشيء يكون جوهراً فيه»، ومسلّم «أنّ كلّ مـا هو في الشيء كجزءٍ منه لا يكون عرضـاً فيه»، والبياض إذا أُخذ جـزءاً من المركب، أعني الأبيـض، لا يكون عـرضاً في الأبيض الـذي هو مركب من الجسم ومن البياض، بل هـو عرض في الجسم المعروض للبياض الذي هو جزء آخر مـن المركب، وليس من شرط كون العرض عرضاً، أن يكـون حصوله في جميع الأشياء حصـول العرض في الموضوع، حتى يلزم أنـه إذا لم يكن في المركب كـون العرض في الموضـوع أن يصير جوهـراً، بل مـن شرط الجوهر أن لا يكـون في موضوعٍ أصـلاً، فالبياض وإن لم يكن وجوده في الأبيض الـذي هو المركب وجودَ العـرض في الموضـوع، إلاّ أنّـه بـالنسبة إلى المحـل الـذي هـو الجسم، وجـوده في

موضوعٍ، وذلك يكفي في حصول العرضيّة. فشرط الجوهريّة البراءة عن جميع الموضوعات. والعرضيّة تتحقق لأجل التعلّق بموضوع واحد، فالعرض في المركب وإن لم تكن عرضيته حاصلة من هذا الوجه، لكنّه عرض باعتبار تعلّقه با لموضوع.

قيل[١]، في توجيه هذا الأمر[٢]: إنّه إذا حلّ شيء في شيء فإنّه يكون لذلك الحالّ اعتباران، أحدهما: أنّه في ذلك المحل، والثاني: اعتبار أنّه في ذلك المجموع[٣]، كالحرارة الحالّة في الجسم، فإنّ لها اعتباراً بالنسبة إلى الجسم لأنّها[٤] فيه، واعتباراً بالنسبة إلى المركب بأنّها في الحارّ[٥].

فأمّا الاعتبار الثاني: وهو اعتبار كون الحرارة في الحار، فظاهر أنّه لا يوجب العرضية، لأنّ الحرارة جزء من الحار، ومن شرط العرض أن لا يكون جزءاً من الموضوع.

وأمّا الاعتبار الأوّل، وهو اعتبار كون الحرارة في المحل، فنقول: لا يخلو إمّا أن يعقل محل يتقوّم بما يحلّ فيه، أو لا يعقل ذلك، والأوّل باطل.

أمّا أوّلاً: فلأنّ الحال يحتاج في وجوده إلى المحلّ، فلو احتاج المحلّ في وجوده إلى الحالّ لزم الدور.

وأمّا ثانياً: فلأنّ هيولى العناصر مشتركة بين صورها، فلو كان لوجود شيء من صور العناصر مدخل في تتميم وجود الهيولى، لزم ارتفاع الهيولى عند ارتفاع[٦]

١ـ وهو الرازي في المباحث المشرقية ١: ٢٦٦. وقد استغرب صدر المتألهين في (الأسفار ٤: ٢٨٣) توجيه الرازي.

٢ـ م: «الوجه».

٣ـ م: «الموضوع».

٤ـ م: «فانهّا».

٥ـ والعبارة مشوشة في المتن ولعلّ الصواب ما أثبتناه.

٦ـ ق: «ارتفاع» ساقطة.

تلك الصورة، فحينئذٍ لا تكون الهيولى مشتركة.

ويوضح ذلك: أنّا نرى الحيوانية إذا عدمت فإنّه لا تعدم جسمية بدن ذلك الحيوان[١]، فلا تكون تلك الجسمية متقوّمة بـالصورة الحيوانية. فظهر امتناع تقوّم شيء من المحالّ بشيءٍ ممّا يحلّ فيه[٢]. فإذن كلّ حالٍّ بالنسبة إلى محلّه عرض. فأمّا أن يقال: إنّـه عرض مطلقـاً، حتى يكون هـو بالنسبـة إلى المركب عرضـاً، فحينئذٍ يبطل الفرق بين الصورة والعرض، وذلك مخالف للإجماع المنعقد بين العلماء.

وأيضاً فإنّ جوهر الشيء في اللغة عبارة عن أصله، والعرض هو الذي يكون عارضاً، فلابدّ وأن يكون خارجاً[٣]، ومعلوم أنّ الحرارة بالنسبة إلى الحار من حيث هو حار داخلة فيه، فيصحّ أن يقال: إنّها داخلـة في جوهر الحار، وهي بالنسبة إلى الجسم القابل لها غير داخلة فيـه، بل خارجة عنه عارضة له فيكون عـرضاً بالنسبة إليه، فصحّ كون الشيء جوهراً وعرضاً.

وهذا الكـلام على طولـه لا فائدة فيه، فإنّـه يقتضي أن لا يكون في الـوجود عـرض على الإطلاق، بـل يكون جـوهـراً وعـرضاً، ويقتضي خـروج الحقـائق عن اصالتها[٤] وجعلها اعتبارات وألفاظاً لا تأصل لها في نفس الأمر.

ثمّ الاستـدلال في هـذا المطلب العقلي القطعي بـاتفـاق العلماء وإجماعهم و وضع أهـل اللغة، من أغـرب الأشياء وأعجبهـا. والدور يلـزم لو اتحدت جهـة الحاجة، أمّا لو تعددت فلا، وهنا الجهة متعددة، لأنّ الحالّ يحتاج إلى محل معيّـن، والمحل يحتاج إلى صورة ما، لا إلى صورة معينة، لأنّ تعيّنهـا إنّما هو باعتبار مقارنة

١ـ والعبـارة في المباحث المشرقيـة كذا: «فإنّـه لا تعدم جسميته بـدون تلك الحيوانيـة»، وفي ق أيضاً: «جسميته».

٢ـ أو «فيها» ليعود الضمير إلى «المحالّ».

٣ـ وفي النسختين: «عارضاً»، أصلحناها وفقاً لعبارات الرازي.

٤ـ ق وج: «أصلها».

الأعراض المادية بها، وبهذا الاعتبار لا ترتفع الهيولى بارتفاع الصور الشخصية، وإنّما ترتفع بارتفاع مطلق الصورة الكلّية، ولا يرتفع البدن بارتفاع الصورة الحيوانية، بل ترتفع صورته ويلبس غيرها.

والحق امتناع ذلك، فإنّ معنى الجوهر هو الغنيّ في وجوده عن الموضوع، والعرض هو المحتاج إلى الموضوع في وجوده، فلا يمكن اجتماعهما في شيءٍ واحد. ولأنّ مثل هذا العرض الذي أثبتّموه مفتقر إلى الموضوع، لوجوب وجود هذه الخاصة[1] في كل عرض، فإن جعل موضوعه نفسه، كان الشيء حالاً في نفسه، وهو محال غير معقول، وإن جعل غيره كان الجوهر محتاجاً إلى الموضوع، لأنّ التقدير أنّه شيء واحد هو جوهر وعرض، وبالجملة فالضرورة قاضية بامتناع ذلك.

١ـ م: «الحاجة».

الفصل الثالث:

في أقسام الأعراض على رأي الأوائل

وفيه مقدمة ومقالات:

والمقدمة في تقسيمها[1]**:**

قسّم الأوائل العرض إلى تسعة: الكم والكيف والمضاف والأين والمتى والوضع والملك وأن يفعل وأن ينفعل. وجعلوها أجناساً عالية لكل عرض، كما جعلوا الجوهر جنساً عالياً لكل جوهر، فالممكنات إذن كلّها داخلة تحت هذه المقولات العشر. [2] وهذا يحتاج [3] إلى بيان كون كلّ واحدٍ منها جنساً عالياً،

١ـ م: «تقدرها».

٢ـ هذا ما ذهب إليه أرسطو ومن تابعه من حكماء المشائين، انظر كتاب المسمّى «قاطيغورياس» أي «المقولات» من كتاب منطق أرسطو ١: ٣٥؛ كتاب «طوبيقا» أي «الجدل» من منطق أرسطو ٢: ٥٠٢. وقال الشيخ الرئيس: «وأمّا نحن فلا نتشدّد كل التشدّد في حفظ القانون المشهور من أنّ الأجناس عشرة.» راجع الفصل الثاني من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء.

وقد خالفهم المتكلمون في أقسامه أيضاً راجع المواقف ٩٧؛ أُصول الدين للبغدادي: ٤٠. وقال الطوسي: «والأعراض عند أكثر المتكلمين أحد وعشرون نوعاً، وعند بعضهم ثلاثة وعشرون نوعاً». راجع كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد: ٨٩.

٣ـ م: «لا يحتاج».

وانحصار الممكنات فيها وكيفية انقسامها إلى أنواعها، وإنّما يتم كونها أجناساً إذا ثبت أُمور خمسة:

الأمر الأوّل: جعل الأقسام التي هي تحت كل واحدة من هذه العشرة مشتركة في أمر ما، وهو ظاهر، فإن أقلّ مراتب الجنس أن يكون مشتركاً بين أنواعه.

الأمر الثاني: أن نبيّن كون جهة الاشتراك أمراً ثبوتياً، فإنّ الصفات السلبية لا يصحّ جعلها أجناساً.

الأمر الثالث: أن يكون المشترك مقولاً على ما تحته بالتواطؤ، لامتناع قبول الجزء التفاوت.

الأمر الرابع: أن يكن ذاتياً، لأنّ الجنس جزء الماهية.

الأمر الخامس: أن يكون كمال الذاتي المشترك، لأنّ الفصل ذاتي، وليس كمال الذاتي المشترك.

وإنّما يتم كونها عالية لو لم يوجد اثنان منها تحت مقولة واحدة، ولا برهان لهم على ذلك. ونقل بعض القدماء أنّ مقولتي الفعل والانفعال مندرجتان تحت الكيفية؛ فإنّ التسخين والتسخن نفس السخونة. وهو خطأ فإنّ التسخن طلب السخونة، ويستحيل طلب الشيء نفسه.

وذهب آخرون منهم [1] إلى أنّ المقولات العالية أربع لا غير: الجوهر و الكم والكيف والنسبة وجعل النسبة جنساً للسبعة [2] النسبية.

وبعضهم أخرج الوضع عن النسبة؛ لأنّه ليس نفس النسبة، فإنّه عرض

١ـ وقد نسب هذا القول إلى «عمر بن سهلان الساوجي» صاحب البصائر النصيرية في المنطق. قال صدر المتألهين: «ومن الناس من جعل المقولات أربعاً، ووافقهم صاحب البصائر. وصاحب المطارحات جعلها خمسة». الأسفار ٤:٤.

٢ـ ق: هي وطرفاها ساقطة، وفي المباحث المشرقية: «للست الباقية» ١:٢٧١.

يحصل للجسم بسبب نسبة بين أجزائه بعضها إلى بعض، ونسبة أجزاءه إلى الأُمور الخارجة عنه.

وبعضهم جعل المضاف جنساً للستّة الباقية من النسب، وهو غلط؛ فإنّ المضاف يعتبر فيه التكرير بخلاف باقي النسب.

وإنّما يتمّ الحصر لو لم يوجد جنس خارج عنها، ولا برهان عليه سوى الاستقراء.

واعترض بأنّ هنا أُموراً خارجة عن هذه العشرة، كالوحدة والنقطة والآن والوجود والشيئية وغيرها من الاعتبارات العامّة والحركة فإنّها خارجة عن المقولات العشر، وأعدام الملكات كالجهل والعمى، وجميع مفهومات المشتقات كالأبيض، فإنّ المفهوم منه أنّه شيء ما ذو بياض، وفهم هذا لا يتوقف على فهم كونه جوهراً، لأنّه لا يمتنع أن يكون الشيء والبياض عرضين، فلا يكون مفهوم الأبيض داخلاً تحت جنس الجوهر، وليس داخلاً تحت مقولة الكيف لأنّ الداخل تحت الكيف هو البياض، وليس كلامنا فيه، بل في الأبيض، ولا داخلاً تحت مقولة أُخرى منها وهو ظاهر، فإذن مفهوم الأبيض خارج عن المقولات العشر.

وأُجيب: بأنّ الآن لا وجود له بالفعل، وكلامنا في الأُمور الوجودية. وكذا أعدام الملكات.

والوحدة والنقطة قيل: إنّهما داخلتان تحت مقولة الكيف، لأنّهما [١] أعراض لا يتوقف تصوّرها على تصوّر شيء خارج عن حاملها، ولا تقتضي قسمة ولا نسبة في أجزاء حاملها.

وجعلهما بعضهم من الكم، وهو غلط؛ لأنّ الكم هو الذي يقبل المساواة واللامساواة، وذلك غير صادق على الوحدة والنقطة.

وقيل: إنّهما [٢] داخلة تحت مقولات كثيرة باعتبارات مختلفة، فالنقطة من

١ و ٢ ـ ق و م: «انّها»، و لعلّ الصواب ما أثبتناه من ج.

حيث هي طرف من المضاف، ومن حيث إنّها هيئة ما من الكيف، وذلك غلط، لأنّ الماهية إذا تقوّمت بأحد الجنسين امتنع تقوّمها بما ليس من ذلك الجنس.

وقيل: إنّها[1] خارجة عن المقولات العشر، ولا امتناع فيه. ولا يناقض ذلك حصر الأجناس في عشرة، لأنّ الأجناس كلها ترجع إلى هذه العشرة، أمّا الأنواع كلّها فلا، فجاز أن تكون هذه أنواعاً بسيطة، فلا تندرج تحت الأجناس العالية، والعشرة أجناس لكل جنس لا لكل شيء، فإن كل حقيقة بسيطة خارجة عنها. نعم يجب في بيان حصر الأجناس في العشرة بيان أنّ هذه ليست أجناساً.

والأسامي المشتقة خارجة عن المقولات العشر باعتبار، وإن اندرجت تحتها باعتبار آخر، فإنّ القائم من حيث المفهوم شيء له القيام، ومن حيث الوجود جسم له القيام، والجسم جوهر والقيام من باب الوضع. ولا يقدح خروجها عن المقولات العشر[2]، لأنّها ليست أجناساً.

والحركة قيل: إنّها من مقولة أن ينفعل[3].

وأمّا كيفية انقسام هذه[4] إلى أنواعها، فلا نعلم بعد العلم بجنسيتها هل نقسمها إلى هذه بالفصول أو بالعوارض؟ وبتقدير أن يكون بالعوارض، فهل هو[5] مطابق للتقسيم بالفصول كما يقسم الحيوان بقابل العلم وغير قابله؟ فإنّه مطابق لتقسيمه بالناطق وغيره. أو غير مطابق[6] كتقسيم الحيوان بالذكر والأُنثى، فإنّه غير مطابق للتقسيم بالناطق وغيره، بل مداخل[7].

١ـ ق و م: «إنها».

٢ـ في النسخ: «العشرية»، أصلحناها طبقاً للمعنى.

٣ـ راجع الفصل الثاني من المقالة الثانية من طبيعيات الشفاء.

٤ـ يعني المقولات.

٥ـ أي التقسيم بالعوارض.

٦ـ ومخالف للتقسيم بالفصول.

٧ـ راجع المباحث المشرقية ١: ٢٧٦؛ الأسفار ٤: ٣ـ٨.

المقالة الأُولى

في الكم

وفيها مباحث:

البحث الأوّل: في تعريفه

البسائط لا حدود لها،لانتفاء الجزء فيها، وإنّما تعرف بالخواص. والتي يمكن الوقوف منها على معرفة الكم هنا خواص ثلاثة [1]:

١ : التقدير والمساواة واللامساواة، وهي أُمور إضافية تعرض بواسطة الكم، لا بسبب الصورة الجسمية.

٢ : قبول الانقسام ، وهي لازمة للكم بسبب الخاصية الأُولى. ثمّ حصول الانقسام على وجهين:

الوجه الأوّل: كون المقدار بحيث يمكن أن يُفرض فيه شيء غير شيء دائماً،

١ـ انظرها في منطق أرسطو ١ :٤٣ـ٤٨ ؛ الفصل الثاني من المقالة الرابعة من مقولات منطق الشفاء: ١٣٤؛ المواقف: ١٠٤ (المقصد الأوّل من المرصد الثاني)؛ المباحث المشرقية ١ : ٢٨١ـ ٢٨٣.

وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته، فإنّا متى تصوّرنا المقدار الطولي مثلاً أمكن أن يفرض العقل فيه شيئين متغايرين [١]، وهكذا في كلّ واحدٍ من القسمين المفروضين، وهكذا في كلّ واحدٍ من قسمي القسمين وهكذا أبداً. وإنّما كانت هذه الخاصة تابعة للأُولى لأنّه معنى يوجد للمقدار من حيث يفاوت غيره ويساويه، وهذه القسمة لا تُغيّر الجسم ولا توجب له حركة في المكان.

الوجه الثاني: الافتراق والانفصال، بحيث تحدث للجسم الواحد باعتباره هويتان بعد أن كانت له هوية واحدة، فإنّ الجسم عند الأوائل واحد في نفسه، فإذا انقسم وانفصل بعضه عن بعض فقد عدم اتصاله الأوّل، وحدث اتصالان آخران ومتصلان آخران مغايران للأوّل، والاتصال عندهم جزء الجسم، ولابدّ في هذا المعنى من تغيّر في الجسم وحركة، وهذا المعنى من لواحق المادة، ويستحيل عروضه للمقدار لامتناع التنافي بين القابل والمقبول، وهذا المقدار متى انفصل عدمت ذاته فلا يكون هو القابل، بل المادة. نعم، عروض هذا القبول للمادة، إنّما هو بسبب تهيؤ المادة لقبوله المستند إلى المقدار، فإنّه لولا المقدار لما عرض للمادة قبول الانقسام. ولا يلزم من قولنا: المقدار هو الذي يهيئ المادة لقبول الانقسام،حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار؛ لأنّه حاصل في المادة فكيف يحصل فيه أيضاً ؟!

وليس كل فاعل فعل، فإنّه يفعله في نفسه، بل ولا يجب أن يكون المقدار باقياً عند حصول الانقسام بالفعل، بل يجب عدمه. كما أنّ الحركة تهيئ الجسم للسكون الطبيعي، ولا تبقى مع السكون، لأنّ أثر الحركة الإعداد للسكون، وقد حصل معها. وكذا اعداد المادة لقبول القسمة مستند إلى المقدار، وقد وجدت معه. وحصول القسمة بالفعل مستند إلى أسباب أُخرى، كما استند السكون إلى

١ـ في النسخ:«شيئان متغايران»، أصلحناهما طبقاً للسياق.

أسباب غير الحركة، ولا يجب وجود المقدار عند وجود تلك الأسباب.

قالوا: فالجسم متصل واحد على ما يأتي وقابل لانقسامات غير متناهية، لا على معنى أنّها توجد بالفعل دفعة، بل على معنى أنّه كلما وجد من الأقسام شيء أمكن تقسيمه إلى أقسام أُخر، وهكذا إلى ما لا يتناهى، وانقساماته دائماً غير متناهية بهذا الاعتبار، وهو أنّه دائماً موصوف بأنّه لا ينتهي إلى قسمة لا تحتمل القسمة بعدها. ودائماً متناهية من حيث إنّ ما وجد فيه من التقسيمات متناهية، فالجسم إذن قابل للتنصيف إلى غير النهاية.

والتنصيف في المقدار تضعيف في العدد، فالعدد غير متناهٍ في الزيادة، وينتهي في النقصان إلى الواحد، والمقدار بالعكس غير متناه في النقصان ومتناه في طرف الزيادة. ولمّا كان المقدار قابلاً للتجزئة لذاته وجب أن يكون قابلاً للتعديد، لأنّ التنصيف في المقدار تضعيف في العدد، ومبدأ العدد واحد، فالمقدار لذاته قابل لأن يفرض[1] فيه واحد عاد[2]، ويصير هو معدوداً بذلك الواحد.

٣: وهذه الخاصة الثالثة للمقدار، وهو: كونه بحالٍ يمكن أن يصير معدوداً بواحد فيه.

لكن لا يمكن تعريف الكم بالخاصة الأُولى، لأنّ المساواة اتحاد في الكم فقد أُخذ في تعريفها، فلم يمكن أخذها في تعريفه[3].

ولا بالثانية، لأنّ قبول القسمة من عوارض الكم المتصل[4].

١ـ ق و م: «يعرض».

٢ـ م و ج: + «أو في غيره» بعد «عاد».

٣ـ راجع المباحث المشرقية ١:٢٨٣.

٤ـ أُنظر حكمة العين: ٢٥٩؛ وتعليقة الأُستاذ المصباح على نهاية الحكمة: ١٥٧.

فلم يبق إلاّ الخاصة الثالثة، فيعرف بأنّه الذي يمكن أن يوجد فيه شيء واحد عاد لذاته، وهو شامل لما وجد فيه الواحد بالفعل كالعدد وبالقوة كالمتصل[1].

البحث الثاني: في الفرق بين المقدار والجسمية

الفرق بينهما من وجوه[2]:

الوجه الأوّل: الجسم الواحد تتوارد عليه المقادير المختلفة مع بقاء جسميته الشخصية، فانّ الشمعة يمكن أن نجعلها تارة كرة وتارة ذا أشكال مختلفة كالتربيع والتثليث وغيرهما، فيزيد طوله وينقص عرضه أو عمقه، وبالعكس. فتغيّر المقدار وبقاء الجسمية يدل على التغاير. وهذا إنّما يتمّ على تقدير نفي الجوهر الفرد[3]، إذ مع ثبوته جاز أن يكون التغير عائداً إلى اختلاف وضع الأجزاء.

لا يقال: المقدار باقٍ، فإنّ أبعاد الشمعة حال الكرية مساوية لها حال التكعيب للمساحة.

لأنّا نقول: المساواة قد تكون بالقوّة وقد تكون بالفعل، والكرى والمكعب لا مساواة لهما بالفعل، بل بالقوّة، وما بالقوّة غير موجود.

١ـ هذا التعريف مأخوذ من الفارابي وابن سينا وهو أولى التعاريف كما اعترف به الرازي وصدر المتألهين والعلاّمة الطباطبائي، راجع المباحث المشرقية ١: ٢٨٣؛ الأسفار ٤: ١٠؛نهاية الحكمة: ١٠٩.

٢ـ انظر الوجوه في الفصل الرابع من المقالة الثالثة من مقولات منطق الشفاء؛ المباحث المشرقية:١: ٢٧٧ـ٢٨١؛ الأسفار ٤: ١٠ـ ١٢.

٣ـ أي الجزء الذي لا يتجزأ و سيأتي البحث عنه مفصلاً في المجلد الثاني (الفصل الأوّل من النوع الأوّل من القاعدة الثالثة).

واعترض بمنع زوال المقدار، بل الزائل الأشكال، وهي مغايرة للجسمية.

الوجه الثاني: الأجسام مختلفة في المقادير، ومشتركة في الجسمية فتغايرا.

اعترض [١] بأنّها كما اشتركت في أصل الجسمية كذا اشتركت في أصل الكمية والمقدارية، فإن اقتضى اختلافها في المقادير المخصوصة بعد اشتراكها في الجسمية زيادة مقاديرها على جسميتها، لزم أن يكون اختلافها في المقادير المخصوصة بعد اشتراكها في المقدارية، موجباً زيادة مقاديرها المخصوصة على المقدار المطلق، حتى يكون المشترك عرضاً والمقدار المخصوص عرضاً آخر، ويلزم التسلسل؛ لأنّ تلك المقادير المخصوصة أيضاً مشتركة في أصل المقدار فيكون هناك مقدار آخر مشترك ويتسلسل فوجب أن يكون اشتراك الأجسام في أصل المقدار، واختلافها في المقادير الخاصة، لا يستلزم أن يكون أصل المقدار موجوداً مغايراً للمقدار المخصوص، وحينئذ يجوز أن تكون الجسمية مشتركة بين الأجسام، وتمايز الأجسام في المقادير المخصوصة، وإن لم يكن المقدار موجوداً مغايراً للجسمية.

وفيه نظر، فإنّ اشتراك الأجسام في الجسمية ضروري، وقد سلّمه أيضاً، واختلافها في المقادير ضروري أيضاً، وقد سلّمه، والتغاير بين ما به الاشتراك وما به الامتياز ضروري أيضاً، فيكون الإنتاج ضرورياً. والمعارضة بالمقدار ساقطة؛ لأنّ الأجسام مشتركة في المقدار المطلق ـ الذي هو جنس للمقادير المخصوصة ـ واختلفت في المقادير المخصوصة التي هي الأنواع، ولا شك في المغايرة بين الجنس والنوع، لكن سبب [٢] التمايز في المقادير المخصوصة، الفصول المقسمة لجنس المقدار، وتلك غير مشتركة إلاّ في المقدار الذي هو الجنس ـ اشتراك

١ـ والمعترض هو شيخ الإشراق والاعتراض موجود في الأسفار ٤: ١٠ـ١١.

٢ـ ق: «بسبب».

المعروضات في العارض ـ فإنّ الجنس بالنسبة إلى الفصول عرض عام لها فلهذا انقطع التسلسل.

الوجه الثالث: بعض الأجسام يصحّ أن يقدّر البعض، ولا يجب في المقدّر[1] المساواة، فإنّ الصغير يصحّ أن يقدّر الكبير، بل تصحّ المخالفة في المقدّر، وليست المقدّرية هي نفس الجسمية التي يمتنع أن يخالف جسم فيها جسماً، فتلك المقدريّة بأمر زائد على الجسمية، والجزء الذي لا يتجزّأ باطل، فلا يرجع ذلك إلى كثرة الأجزاء.

الوجه الرابع: الجسم يزداد مقداره وينقص من غير انضمام شيء إليه أو نقصان شيء منه، ومن غير وقوع خلاء بين أجزائه، لامتناعه، والجسم في حد جسميته محفوظ حالة التبدّل فتغايرا. وهو مبني على التخلخل والتكاثف الحقيقين المبتنيين على نفي الجوهر الفرد.

واعترض بمنع بقاء الجسمية، لاحتمال أن لا يحصل ذلك العظم إلاّ عند تفرّق الاتصال المقتضي لعدم الجسمية.

الوجه الخامس: وجود السطح من توابع المادة، فلا يكون نفس الجسمية المقوّمة للمادة المتقدّمة عليها بالعلّية، فالسطح مغاير للجسمية، والخط من عوارض السطح فهو أولى بالتأخّر، فيغاير[2] الجسم. وتحقيقه، أنّ الجسم يصحّ أن يعقل مع الذهول عن تناهيه، فيكون خارجاً عن مفهومه، فالجسمية، وإن امتنع انفكاكها عن السطح في الخارج، إلاّ أنّه يصحّ انفكاكها عنه في التصوّر، والخط يمكن خلو الجسمية عنه في الذهن والخارج معاً، لأنّ الكرة لا خط فيها بالفعل، وإنّما يتعيّن المحور والمنطقة باعتبار الحركة التي لا يجب ثبوتها لها ذهناً ولا خارجاً.

اعترض بأنّ للسطح اعتبارين: أحدهما غير إضافي، بل من مقولة الكم وهو

١ـ م: «المقدورية».

٢ـ ج: «فتغايرا».

أنّه مقدار قابل لفرض امتدادين. والآخر إضافي وهو كونه نهاية للجسم، وهو بهذا الاعتبار كم عرضت له الإضافة، فإن كان السطح غير داخل في مفهوم الجسم من حيث هو مضاف، لا يلزم أن لا يكون داخلاً فيه من حيث هو كم.

ثمّ ينتقض ما ذكرتموه بالهيولى والصورة، فإنّهما داخلان في قوام الجسم، وقد لا يعلمهما من علم الجسم، ولا يلزم خروجهما عن التقويم له [١].

وفيه نظر، فإنّ السطح لا يعرض للجسم إلاّ إذا انقطع، فيكون متأخّراً عن القطع العارض للجسم، فلا يصحّ أن يكون متقوّماً باعتبارٍ ما [٢]، ولا أن يكون نفس الجسمية، ونحن لا نستدل بكون السطح المأخوذ مع الإضافة، عارضاً [٣] على كونه من حيث هو غير مضاف عارضاً.

وأمّا الهيولى والصورة فإنّما جهلناهما للجسم، لأنّ الجسم لم نتصوّره بحقيقته، بل باعتبار عارض عرض له.

البحث الثالث: في أقسام الكم [٤]

إعلم أنّ الكم جنس لنوعي [٥] المتصل والمنفصل.

والمتصل يراد به معنيان:

أحدهما: حال المقدار في نفسه وهو الذي يمكن أن تفرض فيه أجزاء تتلاقى عند حدّ مشترك يكون بداية لأحد الجزئين ونهاية للآخر، وهذا هو الفصل

١ـ أي للجسم. ٢ـ ق: «ما» ساقطة.

٣ـ ق: «وعارضاً»

٤ـ راجع منطق أرسطو ١:٤٣؛ الفصل الرابع من المقالة الثالثة من مقولات منطق الشفاء؛ المباحث المشرقية ١:٢٨٤ـ٢٨٩؛ الجوهر النضيد:٢٦.

٥ـ كالنقطة بين جزئي الخط، وكالخط بين جزئي السطح، والسطح بين جزئي الجسم التعليمي.

للمتصل. والمنفصل يقال في مقابلته وهو الذي لا يكون بين أجزائه حدّ مشترك.

والثاني: الذي يوجد بالقياس إلى غيره وهو على معنيين أيضاً:

أحدهما: أن يكون نهاية أحد المقدارين هو نهاية الآخر كالخط المتصل بخط آخر على زاوية، فيقال لكل منهما أنّه متّصل بالآخر.

والثاني: أنّ تتعدّد نهايتاهما، لكن تتلازمان بحيث يتحرّك أحدهما بحركة الآخر باعتبار الاتصال بينهما.

والمراد هنا هو الأوّل، وهو المتصل الحقيقي، وهو إمّا أن يكون قارّ الذات، أو غير قارّ الذات.

والأوّل: إن انقسم في جهة واحدة لا غير فهو الخط، وإن انقسم في جهتين[١] لا غير فهو السطح، وإن انقسم في ثلاثة فهو الجسم التعليمي[٢].

والثاني: هو الزمان، وهو كم، لإمكان تعديده بواحد فيه من الساعات والدقائق وغيرهما، ومتصل لأنّه يمكن أن يتوهّم فيه[٣] شيء هو الآن يكون نهاية الماضي وبداية المستقبل، ولأنّه مطابق للحركة المطابقة للجسم المتّصل القابل لانقسامات غير متناهية، ولو كان منفصلاً استحال ذلك فيه.

وقيل: إنّه منفصل؛ لأنّه عدد الحركة، و لأنّه ينفصل بسبب الآن. وليس بجيد؛ لأنّ كونه عدداً عارض له كما يعرض للخط والسطح والجسم كونها معدودة، وهو من حيث هو زمان ليس عدداً للحركة. والآن في الزمان بالقوّة كالنقطة في الخط، ولو كان بالفعل لم يلزم كون الزمان منفصلاً، فإنّه إذا كان الآن

١ـ وهما العرض والطول، والجسم التعليمي إلى ثلاثة: العرض والطول والعمق.

٢ـ وهو الحجم.

٣ـ ق: «به»، م: «منه».

حاصلاً بالفعل كان حدّاً مشتركاً بين الماضي والمستقبل، فكان متّصلاً.

فأقسام الكم المتصل هذه الأربعة، وأدخل بعضهم المكان فيه وهو خطأ، فإنّ المكان عند أكثرهم «هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي»[١]، وليست كميته إلاّ باعتبار كونه سطحاً، لا باعتبار ما لحقه من الإضافات.

وأمّا المنفصل: فهو العدد خاصة وهو كم؛ لأنّه معدود بواحد فيه. ومنفصل لعدم حدّ مشترك فيه بين أجزائه، فإنّ الأربعة إذا قسّمتها بنصفين لم تجد بينهما حدّاً مشتركاً، والخمسة إذا قسّمتها بثلاثة واثنين لم تجد حدّاً مشتركاً بينهما، فإن عنيت واحداً من الخمسة ليكون مشتركاً، بقي الباقي أربعة، وإن أخذت واحداً خارجاً عنها صارت الخمسة ستة.

ولا منفصل غير العدد، لأنّ قوام المنفصل من المتفرّقات، والمتفرّقات من المفردات[٢][والمفردات] آحاد، والواحد إذا أُخذ من حيث هو واحد، لم يكن الحاصل من تكثّره إلاّ العدد، وإن أُخذ من حيث هو إنسان أو غيره كان الحاصل من تكثّره معدودات من جنس ذلك الواحد، لكن كونه عدداً ليس باعتبار المعروضات.

وذهب بعضهم إلى أنّ «القول» كم منفصل مغاير للعدد[٣]، لتركّبه من المقاطع وتقدّره بها، وكل ما يتقدّر بجزئه فهو كم، وأمّا تركّبه من المقاطع، فلأنّ المقطع هو أقلّ ما يمكن أن يتفوّه به تاماً من الأصوات، وهو إمّا صامت[٤]ـ وهو

١ـ راجع الفصل التاسع من المقالة الثانية من طبيعيات الشفاء.

٢ـ ق: «من المفردات» ساقطة.

٣ـ قال به المعلم الأوّل، منطق أرسطو ١:٤٣؛ راجع أيضاً الفصل الرابع من المقالة الرابعة من مقولات منطق الشفاء:١٢٢.

٤ـ أو مصوت.

ما يمكن الابتداء به، وهي الحروف الصحيحة ـ مقرون بمصوت [١] وهو ما لا يمكن الابتداء به، بل تكون هيأة عارضة للحرف المبتدأ به، إمّا مقصور [٢] هو الواقع في أقصر زمان يمكن الانتقال فيه من صامت إلى صامت، وهو الفتحة والضمة والكسرة، أو ممدود وهو الواقع في ضعف ذلك الزمان كإشباعات الحركات الثلاث والمقاطع يتركّب على وجهين:

أ: أن يذكر المقطع المقصور ثم يردف بالممدود مثل «على».

ب: أن يذكر الممدود ثم يردف بالمقصور مثل «كان» وأمّا باقي المقدمات فظاهرة.

والجواب[٣]: ليس كل ما يتقدّر بجزء يكون كماً بالذات، لجواز أن تكون له حقيقة أُخرى وقد عرض لها المقدار، كجميع الأشياء المعروضة للأعداد، والقول ليس كماً من حيث إنّه قول وإنّما يصير كماً باعتبار الكثرة التي عرضت له.

البحث الرابع: في الكم المتصل القارّ الذات

هل هو وجودي أو عدمي؟

إعلم: أنّ البحث عن هذا المطلب يتوقّف على تحقيق ماهية كل واحد منها، فنقول: المتكلّمون [٤] جعلوا الجسم عبارة عن جواهر أفراد متألّفة في الأبعاد الثلاثة التي هي الطول والعرض والعمق.

والسطح عبارة عن جواهر أفراد متألّفة في بعدين منها لا غير، هما الطول والعرض.

١ـ م: «بصوت» وهو خطأ.

٢ـ أي المصوت إمّا مقصور أو ممدود.

٣ـ و الجواب مأخوذ من ابن سينا في نفس المصدر: ١٢٢ـ ١٢٣. راجع أيضاً المباحث المشرقية ١: ٢٨٨ـ ٢٨٩.

٤ـ راجع أنوار الملكوت: ١٨؛ الفصل الرابع من المقالة الثالثة من مقولات الشفاء.

والخط عبارة عن جوهرين أو جواهر متألّفة في بعد واحد لا غير، هو الطول، وحينئذ تكون وجودية بالضرورة.

وأمّا الجسم التعليمي والسطح والخط التعليميان اللذان بيّنهما الأوائل مغايرة لذلك، فإنّها ليست وجودية بالضرورة.

وأمّا الأوائل فمنعوا من وجود الجوهر الفرد أصلاً، ومن تألف الأجسام والسطوح والخطوط منها، بل جعلوا كل واحد من هذه الثلاثة عرضاً قائماً بالجسم الطبيعي، إمّا بالاستقلال كقيام الجسم التعليمي بـه، أو بالتبعية كقيام السطح به بواسطة قيامه بالجسم التعليمي المتناهي، وقيام الخط بالسطح المتناهي القائم بالجسم التعليمي المتناهي، وإن كان بعضهم قد منع من وجودها لوجوه:

الوجه الأوّل: السطح نهاية الجسم، ونهاية الشيء هي أن يفنى ذلك الشيء فلا يبقى منه شيء، وذلك من الأُمور العدمية لا الوجودية.

الوجه الثاني: لو كان السطح والخط والنقطة أُموراً وجودية، فإمّا أن تكون متحيّزة أو لا، والأوّل يستلزم انقسام كل واحد منها في الجهات الثلاث، فتكون أجساماً لا نهاياتٍ لها، وإمّا أن تكون قائمة بالمتحيّز المنقسم في الجهات الثلاث فتكون منقسمة بانقسامه في الجهات الثلاث، فلا تكون نهايات، بل أجساماً.

الوجه الثالث: الجسمان إذا تلاقيا فلابدّ أن يتلاقى سطحاهما، فإمّا بالأسر فيتداخلان وهو محال أو لا بالأسر، فيكون كل من السطحين جسماً لانقسامه في الجهات الثلاث [1]، هذا خلف [2].

اعترض «أفضل المحقّقين» [3]: بأنّ السطح ليس هو فناء الجسم فقط، فإنّ الفناء لا يقبل الإشارة الحسيّة والسطح يقبلها، بل التحقيق يقتضي أنّ هناك أُموراً

١ـ ق: «لانقسامه الجسمية». ٢ـ م: «خلف» ساقطة.

٣ـ في نقد المحصل: ١٣٥، و قال في تجريد الاعتقاد: وليست الأطراف اعداماً وإن اتصفت بها مع نوع من الإضافة.

ثلاثة: فناء الجسم في جهة معيّنة من جهاته، ومقدار ذو طول وعرض فقط، وإضافة تعرض للفناء، فيقال له بحسب ذلك: نهاية لجسم ذي نهاية، فالمقدار موجود وبسببه يقبل الإشارة، والفناء ليس بعدم محض، بل عدم أحد أبعاد الجسم وهو ثخنه، والإضافة عارضة لها متأخّرة عنها. وربّما يعتبر السطح وحده من حيث هو مقدار، وذلك موضوع لعلم الهندسة، وكذلك الخط والنقطة. ولا يلزم من حلول السطح في الجسم انقسامه في الجهات الثلاث كانقسام الجسم، لأنّ ذلك يكون حكم العرض الساري في محلّه، وليس السطح، ولا الخط، ولا النقطة من الأعراض السارية في محالها، وكذلك الوحدة والوضع، وغير ذلك ممّا لا ينقسم بانقسام المحل.

واحتج المثبتون من الأوائل بوجهين [1]:

الأوّل: نجد الأجسام متماسّة، وليست المماسة بتمام ذواتها، وإلاّ لزم التداخل، بل بسطوحها، وما به التماس أمر وجودي بالضرورة.

الثاني: الجسم المتصل إذا قطع حدث له سطح بعد أن لم يكن، فيكون وجودياً.

واعلم: أنّ هذا إنّما يتم لو قلنا بنفي الجوهر الفرد، أمّا على تقدير ثبوته فلا . على أنّ في كلامهم نظراً، فإنّ لقائل أن يمنع وجود شيء تحصل به المماسة، فإنّ التماس والالتصاق والاتصال كالألفاظ المترادفة الدالة على المعنى المفهوم منها، وهو الملاقاة بحيث لا يتخللهما ثالث. وكيف يستقل السطح بالملاقاة من دون قيامه منفرداً بنفسه عن محلّه، ونمنع كون كل متجدّد وجودياً، فإنّ العمى يحدث بعد أن لم يكن، وليس ثبوتياً.

١ـ راجع المباحث المشرقية ١: ٣٢٢.

البحث الخامس: في ماهية الزمان

اختلف الناس في ماهية الزمان [١]، فذهب جماعة من الأوائل إلى أنّه لا تحقّق له في الأعيان، وإنّما هو عبارة عن مقايسة بعض الحوادث ببعض، فإذا قيل: وُجِد زيد منذ يومين، كان معناه: أنّه وجد بعد طلوع الشمس من مشرقها مرّتين، وإنّما اعتبر ذلك دون غيره لعمومه وشهرته عند كلّ الناس، وإلاّ فقد كان يمكن نسبة كلّ حادثٍ إلى كلّ حادث.

وذهب آخرون منهم [٢] إلى أنّ له ماهية وحقيقة، واختلفوا فذهب بعضهم إلى أنّه جوهر مجرّد قائم بنفسه واجب الوجود لذاته، لاستلزام فرض عدمه المحال وهو ضروري الثبوت؛ لأنّا نعلم أنّ زيداً الحادث الآن لم يكن موجوداً زمان الطوفان، وأنّه موجود الآن، والعلم بوجود الآن والماضي جزء [٣] من العلم بأنّه موجود الآن ولم [٤] يكن موجوداً زمن الطوفان. والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل، والسابق على البديهي أولى أن يكون بديهياً. وأمّا استلزام فرض عدمه المحال، فلأنّه لو فرض عدمه كان عدمه بعد وجوده بعدية زمانية، فيكون موجوداً حال ما فرض معدوماً، وهذا محال بالضرورة، وكلّ ما استلزم عدمه المحال لذاته كان واجب الوجود لذاته، وكلّ جسمٍ وجسماني ليس واجباً لذاته، فالزمان ليس بجسم ولا جسماني.

١ـ ولتحقيق الحال راجع طبيعيات الشفاء الفصل العاشر من المقالة الثانية من الفن الأوّل ١:١٤٨؛ المباحث المشرقية ١:٧٦٥ـ ٧٦٧؛ شرح الإشارات ٣: ٨٢ ـ ٩٧؛ شرح المواقف ٥:١٠٢ـ ١١٤؛ شرح المقاصد ٢:١٨٧؛ الأسفار الأربعة ٣:١٤١.

٢ـ أي من متقدمي الفلاسفة.

٣ـ ق وج: «و» بدل «جزء». والعبارة في غاية التشويش، ولعلّ ما أثبتناه تلفيقاً من النسختين هو الصواب.

٤ـ م: «ولو لم».

وهذا خطأ؛ فإنّ الزمان لو ثبت لكان متقضّياً [١] لذاته، وإلاّ لكان الآن هو زمان الطوفان، بل كلّ زمانٍ سابق عليه، فما حدث الآن فهو حادث في كلّ زمانٍ بنفسه، هذا خلف. وكل متقضٍ فإنّ له أجزاء تعدم، وأجزاء تتجدد، وواجب الوجود لذاته يستحيل عليه ذلك. والحجّة التي ذكروها ساقطة، لأنّ المحال لم يلزم من فرض عدم الزمان مطلقاً، بل من فرض عدمه بعد وجوده، وهو لا يدل على وجوبه الذاتي. على أنّا نمنع كون عدمه بعد وجوده بالزمان، وإلاّ لزم في أجزائه ذلك، فيلزم وجود أزمنة لا تتناهى لا دفعة واحدة، بل مراراً لا نهاية لها، وهو ضروري البطلان [٢].

وذهب آخرون منهم إلى أنّ الزمان أمر موجود جوهر متحيّز، وهو فلك معدل النهار، لأنّ الزمان محيط بجميع الحوادث، وفلك معدل النهار محيط بجميع الحوادث.

وهو برهان عقيم لا ينتج، فإنّ الموجبتين في الشكل الثاني غير منتجتين [٣]. ثمّ إحاطة الزمان بجميع الحوادث، ليس هي إحاطة الفلك بجميع الحوادث، لأنّ المراد بالحوادث الأُولى الزمانية وبالثانية المكانية .

وذهب آخرون إلى أنّه عرض غير قارّ الذات، وهو نفس حركة معدل النهار [٤].

وهو خطأ؛ لأنّ الحركة توصف بالسرعة والبطء والمعيّة فيقال: حركتان معاً، لا يصحّ كلّ ذلك في الزمان. ويقال: الحركة السريعة هي التي تقطع مثل ما قطع

١ـ في النسخ: «منقضياً» و الصحيح ما أثبتناه.

٢ـ راجع الأسفار ٣: ١٤٧ـ١٤٨.

٣ـ لأنّه يشترط فيه أن تكون إحدى المقدمتين سالبة ليستغرق الأوسط.

٤ـ ق: «الزمان».

البطيء في زمان أقل، ولا يجوز أن يقال في حركة أقل؛ ولأنّ الحركة ونصفها[١] متساويان في السرعة والبطء والماهية[٢] وغير متساويين في المقدار.

وذهب المشاهير من الحكماء[٣] إلى أنّه عرض هو مقدار حركة معدل النهار، لأنّه قابل للمساواة والمفاوتة[٤]، فيكون كمّاً، وليس منفصلاً، وإلاّ لما كان قابلاً للانقسام الغير المتناهي، لأنّ الوحدة غير قابلة للقسمة، والتالي باطل، لأنّ كلّ زمانٍ ففيه[٥] حركة واقعة على مسافة منقسمة، ويلزم من انقسام المسافة انقسام الحركة، فإنّ الحركة إلى نصف تلك المسافة نصف الحركة إلى كلّها. وينقسم الزمان أيضاً، لأنّ زمان نصف الحركة نصف زمان كلّ الحركة. وليس قارّ الذات بالضرورة فتكون أجزاؤه على التقضي[٦]، فيكون له مادة وليس مقداراً للمادة، لامتناع كونه مقداراً لمادة المسافة، لأنّ المختلفين في هذا المقدار قد يتساويان في المسافة وبالعكس، ولا لمادة المتحرّك[٧]، وإلاّ لكان الأكثر زماناً ـ وهو الأبطأ ـ أعظم حجماً، ولا مقداراً لهيأة قارّة في المادة[٨]، وإلاّ لكان قارّاً ولزادت تلك الهيئة بزيادته، فهو مقدار لهيئة غير قارّة وليست إلاّ الحركة[٩].

والاعتراض: لا نسلّم قبوله المساواة والمفاوتة، فإنّ ذلك فرع وجوده وهو ممنوع.

١ـ والكلمة مطموسة في المخطوطة ولعلّ الصواب ما أثبتناه.

٢ـ ق: «الهيئة».

٣ـ وهم أرسطو وأتباعه.

٤ـ أي الزيادة والنقصان، والمساواة واللامساواة (المفاوتة) من خواص الكم.

٥ـ ق: «معه».

٦ـ أي غير مجتمعة في الوجود.

٧ـ أي ليس مقداراً لمادة المتحرك أيضاً.

٨ـ كالبياض والسواد.

٩ـ قال الشيخ: «وهذا هو الذي نسمّيه الزمان»، الفصل الحادي عشر من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء وراجع طبيعيات النجاة: ١١٥ـ١١٦.

سلّمنا، لكن نمنع كمّيته، وإنّما يثبت لو قبلهما لذاته، وهو ممنوع.

سلّمنا، لكن نمنع كونه متّصلاً، قوله: «لو لم يكن متّصلاً لما وقعت فيه الحركة»، قلنا: إن عنيت الحركة بمعنى القطع فتلك لا توجد إلاّ في الذهن، فكيف يثبت الزمان في الخارج ممّا لا يثبت فيه، وإن عنيت الحركة بمعنى التوسّط فتلك آنية.

سلّمنا أنّه مقدار الحركة، فلِمَ قلتم: إنّه يكون عرضاً حالاّ فيها. قوله: «لأنّ كلّ حادثٍ فله موضوع». قلنا: ينتقض بالنفوس الناطقة فإنّها حادثة وغير حالّة في المادة. ثمّ يعارض بوجوه:

الوجه الأوّل: لو كان الزمان مقداراً للحركة لزم عدمه عند عدمها، والتالي باطل فالمقدم مثله، والشرطية ظاهرة فإنَّ فرض وجود مقدار الشيء مع فرض عدم ذلك الشيء محال كما في الجسم ومقداره، وأمّا بيان بطلان التالي: فلأنّا بعد فرض عدم جميع الحركات نعلم بالضرورة أنّ ذلك العدم بعد الوجود، وتلك البعدية عندكم تفتقر إلى الزمان، فيلزم وجود الزمان حال عدم الحركة.

الوجه الثاني: لو كان الزمان مقداراً للحركة، فإمّا أن يكون مقداراً لحركة خاصة، أو لمطلق الحركة، والتالي بقسميه باطل فالمقدّم مثله، والشرطية ظاهرة. وبيان بطلان الأوّل: أنّا لو فرضنا عدم تلك الحركة ووجود أُخرى، لزم أن تقع لا في زمان، والتالي باطل، لأنّ كلّ حركةٍ فعلى [1] مسافة منقسمة، ويكون نصفها قبل كلّها فلا تنفك حركة عن الزمان، والتالي باطل، لأنّه يقتضي أن تكون الحركة من حيث هي هي مستدعية زماناً، وليس بأن يكون الزمان حاصلاً لبعضها بالأصالة وللباقي بالتبعية أولى من العكس، لأنّ جهة الاقتضاء حاصلة في الجميع، فإمّا أن يحصل لكلّ حركةٍ زمان على حدة، أو يحصل للكلّ زمان واحد، أو لا يحصل لشيء

١ـ ق: «فعل» و م «مثل».

منها، والأوّل باطل، لأنّ الساعة الواحدة ليست ساعات متعدّدة بتعدّد الحركات بالضرورة، ولأنّ تلك الأزمنة توجد معاً فمعيتها لابدّ وأن تكون لزمان آخر محيط بها ويتسلسل، ويلزم اجتماع النقيضين، لأنّا حصرنا الأزمنة بأسرها في ذلك المجموع، فالمحيط بها الخارج عنها لابدّ وأن لا يكون زماناً، لكنّ الذي تلحقه القبلية والبعدية والمعيّة لذاته هو الزمان، فاذن ذلك الخارج يكون زماناً وليس بزمان، هذا خلف.

والثاني محال؛ لأنّ ذلك الواحد إن حلّ بعينه في كلّ حركةٍ، لزم تعدّد محل الحال الواحد بالشخص، وهو محال. ولأنّه لو عدمت حركة لزم عدم مقدارها مع بقاء مقدار الحركة الأُخرى فيلزم وجوده وعدمه، وهو محال. والثالث المطلوب.

الوجه الثالث: لو كان مقداراً للحركة، فإمّا أن يكون مقداراً للحركة بمعنى القطع، أو بمعنى التوسّط. والأوّل باطل؛ لأنّ تلك الحركة ذهنية لا تحقّق لها في الخارج [1]، وما لا تحقّق له في الخارج يمتنع أن يكون محلاً للأمر الخارجي. والثاني باطل، لأنّ تلك الحركة آنية فلا يصحّ حلول مقدار الزمان فيها.

الوجه الرابع: لو كان مقداراً للحركة لكان محتاجاً إليها، لأنّه يكون حالاً فيها حلول العرض في موضوعه، والعرض محتاج إلى الموضوع، لكنّ الحركة محتاجة إلى الزمان، لأنّه لا تعقل حركة إلاّ أن يتقرّر في العقل زمان معيّن من الحاضر أو الماضي أو المستقبل، وحينئذٍ يلزم الدور.

الوجه الخامس: الضرورة قاضية بأنّ الحركة الحاصلة في هذا اليوم فإنّها حصلت بجميع صفاتها فيه، فلو كان اليوم من صفاتها لكان اليوم حاصلاً في هذا اليوم، هذا خلف.

١ـ وقال العلامة الطباطبائي: «والمعنيان [الحركة التوسطية والحركة القطعية] جميعاً موجودان في الخارج لانطباقهما عليه بجميع خصوصياتهما». بداية الحكمة: ١٢٧.

الوجه السادس: عدم الزمان بعد وجوده ممتنع لذاته، فلو كان صفة للحركة لزم أن تكون الحركة شرطاً فيما يستحيل عدمه لذاته، فتكون أولى باستحالة العدم لذاتها، فتكون واجبة لذاتها، غنيّة عن المحل، وهو محال.

وفيه نظر، فإنّ الواجب لذاته هو الذي يستحيل عدمه لذاته مطلقاً، والزمان والحركة ليسا كذلك، إنّما يستحيل عدمهما بعد وجودهما بعدية زمانية، لا لذاتهما مطلقاً، بل لاقتران [1] فرض وجودهما وعدمهما دفعة واحدة، وكلّ الممكنات كذلك، ولا يلزم خروجها عن حدّ الإمكان.

الوجه السابع: كما يحكم بأنّ الزمان عارض للأشياء الغير القارّة، كذا يحكم بعروضه للأشياء القارّة. فإنّا كما نحكم بأنّ من الحركات ما كانت موجودة أمس، ومنها ما يوجد غداً، كذلك نحكم بأنّ الله تعالى كان موجوداً في الماضي وهو الآن موجود، أو أنّه موجود في المستقبل، ولو جاز إنكار [2] الثاني جاز إنكار [3] الأوّل، وإذا قارن وجوده الأزمنة الثلاثة كان الزمان عارضاً للوجود المطلق لا للوجود الغير القارّ ـ أعني الحركة ـ بخصوصيّته، فيكون مقداراً لمطلق الوجود، وهو محال؛ لأنّه إن كان متغيّراً استحال انطباقه على الثابت، وإن كان ثابتاً استحال انطباقه على المتغيّر [4].

وفيه نظر، فإنّا نمنع وجود الله تعالى وغيره من الأُمور الثابتة في الزمان وجود المتغيّرات فيه. نعم الأشياء الثابتة موجودة مع الزمان لا المعيّة الزمانية، فإنّ ما يوجد في الزمان ليس إلاّ الأشياء التي يلحقها التغيّر، إمّا لذاتها فتكون زمانية لذاتها، أو بالعرض فتكون زمانية بالعرض.

١ـ م: «لافتراق».

٢ـ م: «امكان».

٣ـ م: «امكان».

٤ـ راجع شرح المواقف ٥:١٠٩ـ ١١٠.

لا يقال[١]: نسبة المتغيّـر إلى المتغيّـر هو الزمان، ونسبة المتغيّـر إلى الثابت هو الدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت هو السرمد.

لأنّا نقول: لا فائدة في هذا التهويل[٢]، لأنّ مفهوم «كان» و «يكون» إن كان قارّ الذات لم يوجد في المتغيّـرات، وإن لم يكن ثابتاً استحال وقوعه في الثوابت.

اعترض «أفضل المحقّقين»[٣]: بأنّه لا شـك في أنّ وقوع الحركة مع الـزمان ليس كوقـوع الجسم القار الذات المستمرّ الوجـود مع الزمان، وليس كـوقوع القارّ الذات البـاقي مع القارّ الـذات الباقي، كـالسماء مع الأرض، وهذا الفـرق معلوم محصّل. وليس معيّة المتغيّـر والثابت مستحيلة. فإنّا نقول: عـاش نوح ألفَ سنةٍ، فـانطبق مـدة بقـائه على ألف دورة مـن الشمس، وإذا تقـرّر اختـلاف المعـاني، فللمصطلحين أن يعبّـروا عن كلّ معنى بعبارة يرون أنّها مناسبة لذلك المعنى، ولا يعنون بـ «التحصيل» هناك غير دلالة العبارات على المعاني.

وفيـه نظر، فإنّ المفهـوم من المعيـة الاقتران والمصاحبـة، وهو معنى واحـد معقول بين كل مقترنين، لكن اقتران الحركة والزمان هو اقتران شيء غير قارّ الذات بشيءٍ غير قارّ الذات، فالأجزاء المفروضة في أحـدهما على التعاقب مقارنة للأجزاء المفروضة في الآخـر على التعاقب، أيضاً والمجموع مع المجمـوع، وأمّا معيّة الجسم والزمـان، فهي اقتران الجسم مع كلّ جـزءٍ من أجزاء ذلك الـزمان المفروضـة ومع المجمـوع منها. ومعيـة الجسم مـع الجسم هـي الاقتران بينهما. فلو جعـل لهذين النوعين معنى آخر غير الـزمان به تقع[٤] المقارنـة، لزم أن يثبت مع الزمـان أمران آخران هما: الدهر والسرمد يكون كل منهما مقداراً، فله محلّ، ويلزم التسلسل، لأنّ

١ـ والقائل هو الشيخ في الفصل الثالث عشر من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء.

٢ـ ج: «التأويل».

٣ـ في تلخيص المحصل: ١٣٨.

٤ـ م: «ترتفع».

لكلٍ منهما معية مع غيره.

الوجه الثامن: مقدار الشيء موجود معه بالزمان، فلو كان الزمان مقداراً للحركة لوجد معها في الزمان، فيكون للزمان زمان، هذا خلف.

الوجه التاسع: لو كان الزمان مقداراً لامتداد الحركة، وامتداد الحركة لا وجود له في الأعيان، لأنّ الامتداد لا يحصل إلاّ عند حصول جزئين، والجزءان لا يحصلان دفعة، بل عند حصول الأوّل فالثاني غير حاصل، وعند حصول الثاني فالأوّل فائت، و إذا لم يكن لامتداد الحركة وجود في الأعيان لم يكن لمقدار هذا الامتداد وجود، لاستحالة قيام الموجود با لمعدوم[1].

اعترضه أفضل المحقّقين: بأنّ امتداد الشيء القارّ الذات يجب أن يكون في ما تكون أجزاؤه دفعة حاصلة، أمّا امتداد الشيء غير القارّ الذات فلا يمكن أن يكون في ما تكون أجزاؤه دفعة، بل يجب أن يكون في ما لا يوجد منه جزآن دفعة، ولو لم يكن الامتداد في لفظ الزمان معقولاً لما سمّى العقلاء الزمان با لمدّة المشتقّة من الامتداد. واعلم أنّ أرسطو[2] قال: الزمان مقدار الحركة، وهذا المعترض زادفيه الامتداد ليعترض عليه بمثل هذا الكلام، ولم يعلم أنّ الامتداد هو المقدار المتصل، فيكون في هذا التفسير تكرار غير محتاج إليه.

وفيه نظر، فإنّا نسلم أنّ امتداد غير القارّ لا يمكن أن يكون في ما تكون أجزاؤه دفعة، بل يجب أن يكون في ما لا يوجد فيه جزءان دفعة لو أمكن عروضه له. لكنّ البحث في أنّ عروض الامتداد لمثل هذا الشيء هل هو ممكن أم لا؟

١ـ قال الرازي: «وهذا الوجه لخّصه الإمام أفضل الدين فريد غيلان» واعترض عليه الطوسي في تلخيص المحصل: ١٣٨ـ١٣٩. و قد يعبر عنه في الكتب الشرقية بتعابير مختلفة منها: ارسطو، ارسطو طاليس، ارسطا طالس، ارسطا طاليس، ارسطو طاليس الحكيم، أرسطو طاليس المعلم، المعلم، المعلم الأوّل، معلّم المشائين و مفيدهم، معلم المشائية اليونانيين، معلم اليونانيين و....

٢ـ«Aristotle» (٣٨٤ـ٣٢٢ق).

والإستناد في مثل ذلك إلى الاشتقاق من أضعف الأدلّة، مع أنّ الامتداد عرض لا يعقل حلوله إلاّ في ذي أجزاء، وأنّه نسبة بينها، فلا يتحقّق وجوده إلاّ بعد وجود المنتسبين، لكنّهما لا يوجدان معاً، فلا يتحقّق له وجود.

تنبيه: اعلم أنّ القائلين بكون الزمان مقداراً للحركة، زعموا أنّ للحركة مقدارين أحدهما من جهة المسافة، فإنّ الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها، والثاني من جهة الزمان، فإنّ الحركة أيضاً تزيد بزيادة الزمان وتنقص بنقصانه، وللمسافة أجزاء يعرض لها تقدّم وتأخّر بحسب الوضع والمرتبة الحسّية، ويوجد المتقدّم والمتأخّر دفعة في الوجود، ويعرض للحركة التجزئة باعتبار تجزئة المسافة، ويصير أيضاً بعضها متقدّماً وبعضها متأخّراً بإزاء تقدّم أجزاء المسافة وتأخّرها، إلاّ أنّ المتقدّم والمتأخّر في الحركة لا يمكن اجتماعهما في الوجود، بخلاف المتقدّم والمتأخّر اللذين في أجزاء المسافة، فالزمان هو مقدار الحركة، لا من جهة المسافة، بل من جهة التقدّم والتأخّر اللذين لا يجتمعان[1].

البحث السادس: في أنّ الزمان هل هو موجود أم لا؟

اختلف الناس في ذلك فذهب المتكلّمون وجماعة من قدماء الأوائل إلى أنّه لا تحقّق للزمان في الأعيان، مع العلم الضروري بأنّ هنا وقتاً ماضياً ومستقبلاً وحاضراً، لكنّها ليست وجودية في الخارج. وذهب الأوائل إلى أنّه موجود في الأعيان. لنا وجوه:

الوجه الأوّل: لو كان الزمان موجوداً لكان، إمّا أن يكون قارَّ الذات أو لا، والقسمان باطلان، فلا يكون له تحقق.

أمّا الأوّل، فلأنّه لو كان قارَّ الذات لكان الحاضر هو عين الماضي

١ـ راجع شرح الإشارات ٣: ٩٦.

والمستقبل، فيكون الحادث الآن حادثاً زمان الطوفان، بل كل زمان سبق [١] وكلّ زمانٍ سيأتي، فيكون الشيء في كلِّ آنٍ حادثاً، لكنّه باقٍ لوجوده في جميع الأزمنة، هذا خلف.

وأمّا الثاني، فلأنّ المتقضى [٢] هو الذي لا بقاء لأجزائه، بل كلّ جزءٍ وجد فإنّه ينقضي ويصير ماضياً، وكلّ جزءٍ منه كان موجوداً لم يبق الآن، وكلّ جزء مستقبل سيوجد الآن والماضي، والآن هو الزمان، فيلزم وقوع الزمان في الزمان، فلو كان أمراً وجودياً لزم التسلسل.

اعترض «أفضل المحقّقين»: بأنّ الزمان لو كان قارَّ الذات لا يكون الحاضر عين الماضي، بل يكونان معاً كما في الجسم الذي هو قارُّ الذات، ولا يلزم منه أن يكون جزء منه هو عين الجزء الآخر . وأمّا إذا كان الزمان غير قارّ الذات ولم يبق جزء منه عند حصول جزء آخر، فلا يلزم منه أن يكون للزمان زمان، لأنّ القبلية والبعدية لأجزاء الزمان لذاتها، فيكون جزء مقدماً على جزءٍ لا بزمان غيرهما، بل بذاتيهما، ولا يلزم منه تسلسل [٣].

وفيه نظر؛ فإنّ قارّ الذات هو الذي توجد أجزاؤه دفعة، ويبقى أكثر من زمان واحدٍ، وأجزاء الزمان لا يعقل فيها ذلك، ولو قارن الماضي الآن لكان الماضي هو عين الآن، لأنّ المراد بالزمان هو الآن، والماضي وكل ما يوجد الآن فإنّه يكون حاضراً لا ماضياً، فيكون الماضي حاضراً، وهذا بخلاف أجزاء الجسم، وقد بيّنا بطلان لحوق القبلية والبعدية للزمان لذاته.

الوجه الثاني: الزمان إمّا الماضي أو الحاضر أو المستقبل، فالحاضر إن لم يكن

١ـ ق: «كل زمان سبق» ساقطة.

٢ـ ق و م: «المقتضي»، و الصحيح ما أثبتناه من ج.

٣ـ تلخيص المحصل: ١٣٦.

له وجود ـ والماضي والمستقبل معدومان ـ لم يكن الزمان موجوداً، وهو المطلوب وإن كان موجوداً. فإمّا أن لا يكون منقسماً، فيكون عدمه، دفعة لا محالة، وعند فنائه يحدث آن آخر دفعة، فيلزم منه تتالي الآنات ويلزم تركّب الزمان من الآنات، فلا يكون كمّاً متّصلاً [١]، ولا مقداراً للحركة، ويلزم تركّب الجسم من الجواهر الأفراد، وكل ذلك محال عندكم.

وإمّا أن يكون منقسماً، فيكون بعضه حاضراً وبعضه ماضياً أو مستقبلاً، فلا يكون الحاضر كلّه حاضراً، هذا خلف.

اعترضه «أفضل المحقّقين»: بأنّ الزمان إمّا الماضي أو المستقبل، وليس لهما[٢] قسم آخر هو الآن، إنّما الآن هو فصل مشترك بين الماضي والمستقبل، كالنقطة في الخط، والماضي ليس بمعدوم مطلقاً، إنّما هو معدوم في المستقبل، والمستقبل معدوم في الماضي، وكلاهما معدومان في الآن، وكل واحد منهما موجود في حدّه، وليس عدم شيء في شيء هو عدمه مطلقاً، فإنّ السماء معدوم في البيت، وليس بمعدوم في موضوعه، ولو كان الآن جزءاً من الزمان لما أمكن قسمة الزمان إلى قسمين، مثلاً تقول: من الغداة إلى الآن، ومن الآن إلى العشي، فإن كان الآن جزءاً لم تكن هذه القسمة صحيحة، ولا أمكن قسمة مقدار من الزمان إلى قسمين، فالآن موجود وهو عرض حالّ في الزمان، كالفصل المشترك في الخط، وليس بجزء من الزمان، وليس فناؤه إلّا بعبور زمانٍ، فلا يلزم تتالي الآنات [٣].

وفيه نظر، لتوقفه على اتصال الزمان، بل وعلى وجوده، وهما ممنوعان والضرورة قاضية بأنّ أمس غير موجود مطلقاً، وأنّ غداً غير موجود مطلقاً، ولو

١ـ م: «منفصلاً» وهو خطأ.

٢ـ في المصدر: «له».

٣ـ تلخيص المحصل: ١٣٦ـ١٣٧.

أخذ العقل يشك في وجود الماضي في الماضي، ووجود المستقبل في المستقبل، لشكّ في أنّ زيداً لم يعدم، وأنّ عمراً الذي لم يخلق موجود، هذا عين السفسطة.

ثمّ قوله: «إنّه موجود في حدّه» إن أراد به أنّ الماضي موجود في الماضي، والمستقبل موجود في المستقبل،لزم أن يكون للزمان زمان، ويتسلسل. وإن عنى به أنّ الماضي والمستقبل موجودان مطلقاً، على معنى أنّ الوجود قد حصل لهما بالفعل، ولم يلحقهما العدم بعد ذلك، لزم الحكم ببقائهما موجودين، والضرورة تدفع كلّ ذلك، وليس حالهما حال عدم السماء في الأرض، لأنّ للسماء وجوداً محقّقاً بخلاف الماضي والمستقبل اللّذين حكمت الضرورة بعدمهما، ومن جعل الآن جزءاً من الزمان جعله منقسماً إلى أجزاء لا تتجزّأ، وأمكن أن يقسّم بقسمين مختلفين ومتساويين كالأجسام، والحكم بوجود الآن يستدعي انقسام الزمان بالفعل، والبحث في كيفية عدم الآن سيأتي إن شاء الله تعالى.

الوجه الثالث: لو كان الزمان موجوداً لكان واجب الوجود لذاته، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: أنّه لو كان موجوداً وفرضناه قابلاً للعدم فليفرض أنّه عدم، فيكون عدمه بعد وجوده بعديّة لا يوجد فيها البعد مع القبل، وهذه البعدية لا تتحقّق إلاّ عند تحقّق الزمان، فيلزم من فرض عدم الزمان وجوده، وذلك محال. فإذن مجرد فرض عدمه يستلزم المحال، ففرض عدمه محال، فهو واجب لذاته. وأمّا بطلان التالي فظاهر، أمّا أوّلاً فلتركّبه من الأجزاء وكلّ مركبٍ ممكن. وأمّا ثانياً فلأنّ كلّ جزءٍ منه حادث، والواجب لذاته ليس بحادث. وأمّا ثالثاً فلأنّ كلّ جزءٍ منه يعدم، وواجب الوجود يستحيل أن يعدم. وأمّا رابعاً فلأنّه قائم بالحركة القائمة بالجسم، فهو محتاج إلى محلّه وواجب الوجود ليس بمحتاج.

اعترض أفضل المحقّقين: بأنّ فرض عدم الزمان بعد وجوده، يكون فرض

عدمه مع وجـوده، ويلزم منه المحال، لاشتماله على عـدم الشيء ووجوده، وفرض عدم الـزمان وحده ممكن إذا لم يقترن ذلـك العدم بقبلٍ أو بعدٍ، وهـذا الغلط ينشأ من قياس الزمان على ما في الزمان، ومن اقتران وجود الشيء بعدمه [١].

وفيه نظـر، فإنّ للسـائل أن يقول: نحن لا نـدّعي إلاّ أنّ عـدم الزمـان بعد وجوده محال لـذاته، فيكـون واجباً، وإنّما كان محالاً لـذاته لاستلـزامه فـرض عدم الزمان مع وجوده، ولزوم المحال باعتبار اشتماله على عدم الشيء ووجوده لا يخرجه عن الاستحالة الذاتية، لكنّ الوجوب محال.

واحتجّ مثبتوا الزمان بوجهين [٢]:

الأوّل: كلّ حركةٍ تُفرض في مسافة على مقدار من السرعة، وأُخرى معها على مقدارها من السرعة، وابتدأتا معاً فإنّهما تقطعان المسافة معاً، وإن ابتدأت إحداهما ولم تبتدئ الأُخرى، ولكن تركتا معـاً فإنّ الثانية تقطع دون ما قطعت الأُولى، وإن ابتدأ معها بطـيء واتفقتا في الأخذ والترك، وجد البطيء قطـع أقل والسريع قطع أكثر، فبين أخذ السريع الأوّل وتـركه إمكان قطع مسافة معيّنـة بسرعة معيّنة وأقل منهـا ببطء معيّـن، وبين أخـذ السريع الثـاني وتـركه إمكـان أقل من ذلـك بتلك السرعة المعينة، بحيث يكون هذا الإمكـان جزءاً من الإمكان الأوّل، فهذا الإمكان قابل للزيادة والنقصان، فيكون وجودياً مقداراً للحركة على ما سبق تقريره [٣].

والاعتراض من وجوه:

١ـ تلخيص المحصل: ١٣٧.

٢ـ لإثبـات وجـود الـزمـان طـريقـان الأوّل مـن الطبيعيين والثـاني مـن الإلهيين، راجـع الأسفـار ٣:١١٥. راجـع أيضـاً شرح المصنـف على حكمـة العين(ايضـاح المقـاصـد مـن حكمـة عين القواعد): ٢٩٥.

٣ـ في بيان مذهب المشاهير من الحكماء في ماهية الزمان.

أ: هذا الدليل يتوقف على إمكان وجـود حركتين تبتدئان معاً وتنتهيان معاً، وهذه المعيّة لا يمكن تفسيرها إلاّ بالمعيّة الزمـانية، فلا يمكن إثبات هذه المعيّة إلاّ بعد إثبات الزمان، فلو أثبتّم الزمان بواسطة هذه المعيّة لزم الدور.

ب: هذا الدليل يتوقف على وجـود حركتين إحداهما أسرع والأُخرى أبطأ، والسرعة والبطء لايمكن إثباتهما ولا تعقلهما إلاّ بعد إثبات الزمان وتعقّله، فيدور.

ج: كيف يصحّ منكم الحكم على هذا الإمكان بالزيادة والنقصان مع أنّكم منعتم وصف الـزمان الماضي بهما، وقلتم: إنّه غير مـوجودٍ بمجموعـه في وقت من الأوقات، وما لا يكون موجوداً لا يصحّ الحكم عليه بالزيادة والنقصان [١].

الثاني: الشيء إذا قارن وجـوده عدم آخـر ثم وجـد معه، فإذا اعتبر وجـود الأوّل مع عدم الثاني كان متقدماً عليه، وإذا اعتبر من حيث تقارنا في الوجود كان معه، كالأب المقارن وجوده عدم الابن، ثم يوجد الابن معه فيكون مقارناً له، فهذا التقدم إمّا أن يكون نفس ذات الأب وهو محال، لأنّ تقدّمه إضافي [٢]. وذات الأب جوهر. ولأنّه قـد قارنه بعد ذلك فكان معه بهذا الاعتبـار لا قبله، فذات الأب قد وجدت مع معيّة الابن، ولم تـوجد قبليته معها [٣]، فالقبلية زائدة على ذاته. وهذه القبلية ليسـت صفة لازمة، لأنّ ذاتـه قد تـوجد عند زوال هـذه القبلية عنـه، وهو حال مقارنته لوجود الابن. وليس هـذا الوصف مجرد وجود الأب وعدم الابن، لأنّا إذا أخذنا وجـود الأب مع العدم الذي حصل لـلابن بعد وجوده فهنـا قد اعتبرنا وجود الأب وعدم الابـن، وليس الأب بهذا الاعتبار متقدماً على الابـن، بل متأخراً عنه، فإذا كان الوجود متقدماً تارة ومتأخراً أُخرى عُلمَ أنّ اعتبار كون الأب متقدماً

١ـ أُنظر الشكوك الثلاثة والجواب عليها في المباحث المشرقية ١:٧٦٨ـ ٧٧١.

٢ـ وكذا تأخر الابن، فهما إضافتان عقليتان ولا وجود لهما في الخارج.

٣ـ أي مع معيّة الابن.

على الابن ليس هو اعتبار وجود الأب وعدم الابن كيف اتفق. فهذه القبلية وصف زائد على وجود الأب وعدم الابن، وهو وصف إضافي يستدعي محلاً. وليس عروض القبلية والبعدية للأب والابن لذاتيهما، فهما لغيرهما، فإن كان عروضهما لذلك الغير لا لذاته، بل لغيره تسلسل، ولابدّ وأن ينتهي إلى ما يكون عروض القبلية والبعدية لذاته، وهو الزمان الذي كلّ جزءٍ منه لذاته يكون قبل جزءٍ وجزء منه لذاته بعد جزءٍ، على معنى أنّ الموصوف بالقبلية بالنسبة إلى شيء يستحيل أن يوصف بالبعدية بالنسبة إلى ذلك الشيء، وما عداه من جميع الأشياء فكل ما كان منها مطابقاً للجزء القبل من الزمان كان «قَبْلاً»، وما كان منها مطابقاً للجزء البعد من الزمان كان «بَعْداً»، و لو وجد الأب في الزمان الذي وجد الابن فيه ووجد الابن في الزمان الذي وجد الأب فيه، لكان الابن قبلاً والأب بعداً فتعاكسا، بخلاف القبل والبعد من الزمان فإنّهما لا يمكن انقلابهما [1] البتة.

والاعتراض [2]: قد بيّنا أنّ القبلية والبعدية من الاعتبارات العقلية لا من الأُمور الخارجية، فلا يستدعيان زماناً خارجياً، وإلاّ لزم التسلسل.

البحث السابع: في أنّ الكم المنفصل هل هو ثبوتي أم لا؟

اختلف الناس في ذلك، فذهب المتكلّمون إلى نفيه، وذهب الأوائل إلى ثبوته.

احتج الأوّلون بوجهين [3]:

١ـ أي ينقلب الجزء المتقدم منه متأخراً والمتأخر منه متقدماً، راجع شرح الإشارات ٣:٨٢ وما بعدها؛ المباحث المشرقية ١:٧٧١ـ ٧٧٢.

٢ـ والاعتراض من الرازي فانظر جوابه من الطوسي في شرحه على الإشارات ٣: ٨٨ ـ ٨٩.

٣ـ أُنظرهما والجواب عليهما من الطوسي في نقد المحصل: ١٣٩ ـ ١٤٠.

الأوّل: العدد عبارة عن مجموع الوحدات ليس إلّا، فهو مركب من الوحدات،والوحدة ليست ثبوتية زائدة على الذات، وإلّا لزم أن يكون كلّ واحدٍ من أشخاص تلك الماهية واحداً، فله وحدة، و للوحدة وحدة أُخرى إلى ما لا يتناهى، وهو محال.

الثاني: الإثنينيّة لو كانت صفةً ثبوتية قائمة بالوحدتين، فإمّا أن تكون بتمامها قائمة بكل واحدةٍ من الوحدتين، فيلزم قيام الواحد بالإثنين، ويلزم أن يكون كلّ وحدةٍ وحدها اثنين، لقيام الإثنينيّة بها وهو محال. أو تقوم بواحدة من الوحدتين بعض الاثنينية بحيث تتوزع عليهما كان القائم لكل واحدة من الوحدتين، فلا يكون للوحدة الأُخرى مدخل في الإثنينيّة، ويلزم أن تكون الوحدة التي قامت بها الإثنينيّة اثنين، ويلزم الترجيح من غير مرجح، والكل محال. أو تقوم بكل واحدةٍ من الوحدتين بعض الاثنينية بحيث تتوزع عليهما كان القائم بكل واحدة من الوحدتين غير القائم بالأُخرى، فلم تكن الإثنينيّة صفةً واحدةً قائمة بالوحدتين، بل مجموع أمرين متغايرين، وإذا جاز ذلك فلتكن الإثنينيّة نفس تينك الوحدتين من غير ثبوت أمرٍ زائدٍ، هو العدد.

اعترضه أفضل المحققين: بأنّ الوحدة أمر عقلي تعقل بها [1] حيث يعتبر عدم الانقسام، وإذا اعتبرت من حيث كونها موضوعاً لوحدة أُخرى لزمت وحدة أُخرى، وتكن حينئذٍ الوحدة واحدةً بذلك الاعتبار ، ولا تكون الوحدتان اثنين، لأنّهما ليستا في مرتبةٍ واحدةٍ، بل الأُولى معقولة من الموضوع، والثانية معقولة من المعقول من الموضوع، ولا يتسلسل، بل ينقطع عند عدم الاعتبار. والإثنينيّة قائمة بمجموع الوحدتين من حيث اعتبار الانقسام فيه إلى وحدتين، [أمّا باعتبار عدم

١ـ ساقطة في المصدر و لعلّها من زيادة الناسخ.

الانقسام فيه من حيث هما مجموع واحد لوحدتين] [١] فيكون اثنان واحدة من جميع آحاد ما يفرض اثنين، ويقال عليهما اثنان.

وفيه نظر؛ فإنّ فيه اعترافاً بكون الوحدة أمراً عقلياً لا تحقق له في الأعيان، ويلزم منه أن يكون العدد المركب من الآحاد أمراً عقلياً لا وجود له في الخارج. وسعي المتكلّمين ليس إلاّ في ذلك، فيثبت مطلوبهم.

وقوله: «لا تكون الوحدتان اثنين، لأنّهما ليستا في مرتبة واحدة» ممنوع؛ لأنّ وحدة الجسم مثلاً مغايرة لوحدة الوحدة، فهنا وحدتان بالضرورة، وإن كانت إحداهما للجسم والأُخرى لوحدته، فإنّه لا يلزم في الإثنينة اتحاد نوع الوحدتين، بل أيّ وحدتين فرضتا لأيّ ماهيتين فرضتا [٢]، لزم ثبوت الإثنينية، ولا فرق بين انضمام وحدة الوحدة إلى وحدة الجسم، وبين انضمام وحدة العرض إلى وحدة الجسم في [٣] حصول اثنينية منهما. وكون الإثنينية قائمة بمجموع الوحدتين، إن أراد به أنّه يحصل للوحدتين هيئة باعتبارها يكون للوحدتين مجموع تصير به شيئاً واحداً حتى تحلَّ [٤] الإثنينيّة التي هي عرض واحد، فيكون البحث في حلول تلك الهيئة في الوحدتين كالبحث في حلول الإثنينيّة. وإن أراد أنّه تحل الإثنينية في الوحدتين من غير أن تصيرا محلاً واحداً ورد الإشكال.

واحتج الأوائل على كونه ثبوتياً [٥]:

١ـ ما بين المعقوفتين ساقط في النسخ وما أخذناه من المصدر.

٢ـ من هنا بدأت نسخة: س.و هي تطابق نسخة ج مائة بالمائة.

٣ـ ق: «و».

٤ـ م و س : «تحل».

٥ـ قال الشيخ ابن سينا: «إنّ العدد له وجود في الأشياء ووجود في النفس» الفصل الخامس من المقالة الثالثة من إلٰهيات الشفاء. وانظر الدليل في عبارات الرازي واعتراض الطوسي على نقله في نقد المحصل: ١٣٩ـ ١٤٠.

بأنّ العدد مركب من الوحدات وليس شيئاً مغايراً لمجموع الوحدات، لكن كلّ وحدةٍ فإنّها وجودية، لأنّ الشيء الواحد كالسواد الواحد الشخصي يخالف العشرة من أشخاص السواد في مسمّى الواحدية، ويشاركها في مسمّى السوادية، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فالواحديّة صفة زائدة على الماهية، وليست أمراً عدمياً؛ لأنّها لو كانت عدماً لم يكن عدم أي شيء كان، بل كانت عدم الكثرة، فالكثرة إن كانت عدمية كانت الوحدة عدم العدم، وعدم العدم ثبوت، فالوحدة ثبوتية، ولا معنى للكثرة إلّا مجموع تلك الوحدات، وإن كانت وجودية كانت الوحدة عدمية، فيكون مجموع العدمات أمراً وجودياً، وهو محال. فيلزم أن تكون الكثرة والوحدة صفتين وجوديتين قائمتين بالذوات المعروضة [1] لهما، وهو المطلوب.

اعترضه أفضل المحققين: بأنّ قوله ـ يعني أفضل المتأخرين ـ: «إنّ الفلاسفة قالوا: الكثرة عدم الوحدة، ثمّ قالوا: الكثرة مجموع الوحدات، فحاصله أنّهم قالوا: المجموع هو عدم الجزء منه» [2] وهذا لا يقوله عاقل.

والمشهور بين الفلاسفة أنّهم قالوا: الوحدة أمر عقلي عام يقع على الوحدات كالوجود، والشيء ويعدّونها في الأُمور العامّة [3]، ويقولون: إنّها تقع على موضوعاتها لا بمعنى واحد، فليس وحدة النقطة كوحدة الجسم، ولا كوحدة الحيوان، ولا كوحدة العسكر، والكثرة مؤلّفة من الآحاد.

وفيه نظر؛ فإنّ «أفضل المتأخرين» لم ينقل عن الفلاسفة أنّهم قالوا: الكثرة عدم الوحدة، بل إنّ الوحدة لو كانت عدماً لم تكن عدم أيّ شيءٍ كان، فإنّ عدم الفرس أو عدم الإنسان أو ما عداهما ليس وحدة، بل إن كانت عدماً لم تكن إلّا

١ـ م: «المفروضة». ٢ـ في المصدر «منه» ساقطة.

٣ـ كالوجوب والإمكان والكثرة، والعلّة والمعلول، وجميع المعقولات الثانية الفلسفية التي عروضها في العقل، واتصافها في الخارج.

عدم ما يقابلها، ومقابل الوحدة ليس إلاّ الكثرة، فيلزم أن تكون الوحدة عدم الكثرة، لكن ذلك محال؛ لأنّ الكثرة إمّا أن تكون وجودية أو عدمية، فإن كانت وجودية لزم أن تكون مجموع العدمات أعني الوحدات، أمراً وجودياً، وهو معلوم البطلان، وإن كانت عدمية كانت الوحدة عدم هذا الأمر العدمي، وعدم العدم ثبوت، فتكون الوحدة ثبوتية، وقد فرضناها عدمية، هذا خلف، وهذا بعينه دليل الأوائل.

وقوله: «الوحدة أمر عام عقلي ويعدّونها من الأُمور العامة» مسلّم كونها كذلك، ليس النزاع في ذلك، بل في الوحدات الشخصية هل هي ثبوتية أم لا؟ وكلامه يعطي أنّها ليست ثبوتية في الأعيان، ويلزم منه أن لا تكون الكثرة وجودية، لتركبها عن الأُمور الاعتبارية، فلا يكون العدد كمّاً منفصلاً قسيماً للمتصل، لاستحالة كون الجنس جنساً باعتبار نوعين أحدهما ثبوتي والآخر عدمي.

والوجه: أنّ الوحدة أمر اعتباري كما قاله [1]، والكثرة كذلك. وليست الوحدة نفس العدم حتى يلزم أن يكون عدمها ثبوتياً، بل هي وصف ثبوتي في الذهن، اعتباري لا تحقق له في الأعيان، ولا يلزم من ذلك أن يكون له نقيض ثبوتي كالعمى، فإنّ عدمه يصدق بثبوت البصر ونفيه أيضاً مع انتفاء المحل، فسقطت حجة الفلاسفة بالكلّية.

تذنيب: قال المتكلّمون: لمّا ثبت أنّ الكمّيات ليست ثبوتية لم تكن الكيفيّات المختصة بها ثبوتية، لامتناع كون الصفة ثبوتية والموصوف عدمياً.

قال أفضل المحققين: لا شك في وجود الخط المستقيم والمنحني والدائرة والكرة والزاوية، وامتياز بعضها عن بعض، وليس ذلك إلاّ كيفيّات مختصّة بالكمّيات [2].

وفيه نظر؛ لجواز ردّ ذلك كلّه إلى التأليف بين الأجزاء.

١ـ الرازي.

٢ـ نقد المحصل: ١٤٠.

البحث الثامن:

في المسائل المتفرّعة على وجود الكم عند الأوائل وهي خمسة:

المسألة الأُولى: في أنّ الكم لا ضد له [١]

هذه المسألة ساقطة عندنا، لأنّ الكم قد بيّنا أنّه ليس ثابتاً في الأعيان،وإنّما نبحث فيها على رأي القدماء، قالوا: الكم لا ضد له، أمّا المنفصل فلوجوه [٢]:

أ: كلّ عددٍ يُفرض فإنّه مقوّم لما هو أكثر منه، ومتقوّم بما هو أقل منه، ولا شيء من الضدين بمقوّم لصاحبه ولا متقوّم به، فلا شيء من الأعداد بمتضادة.

ب: يشترط في الضدين غاية التباعد، ولا شيء من العدد أقل من الاثنين [٣]، ولا ضد له من الأعداد، لأنّ كلّ عددٍ يفرض ضداً له فهناك عدد فوقه بُعده من الاثنين أكثر من هذا العدد، لعدم تناهي الأعداد، وإذا لم يكن هناك عدد يضاد الاثنين، فلا يكون الاثنان ضداً لشيءٍ [٤] البتة، لأنّ التضاد إنّما يتحقّق من الجانبين.

ج: يشترط في الضدين وحدة الموضوع، ويستحيل أن يكون لنوعين من العدد موضوع واحد، فإنّ كلّ عددٍإنّما يتقوّم بمجموع وحدات يبلغ عددها ذلك العدد، فالثلاثة تتقوم صورتها عند اجتماع وحدة ووحدة ووحدة، وما دامت هذه الوحدات موجودة استحال عروض الثنائية لها، بل الموضوع لابدّ وأن يعرض له،

١ـ راجع منطق أرسطو ١: ٤٥ ـ ٤٧؛ المباحث المشرقية ١: ٢٩٤ـ ٢٩٦ ؛ الأسفار٤: ١٨ـ ٢٠.

٢ـ راجع الفصل الخامس من المقالة الثالثة من إلٰهيات الشفاء.

٣ـ ق: «مما لاثنين».

٤ـ س: «للشيء».

إمّا زوال تلك الوحدات وتبدُّلها بوحدتين حتى يعرض له معنى الثنائية، فيكون الموضوع قد فَسد، و إمّا ارتفاع وحدة وبقاء وحدتين فقط حتى يعرض حينئذٍ معنى الاثنوة، فلا يكون موضوع الاثنينية موضوع الثلاثية [1] بل جزء من موضوعها.

وأمّا الكم المتصل، وهي المقادير والخطوط والسطوح، فليس بعضها مضاداً للبعض لوجوه:

أ: كلّ واحدٍ من هذه إمّا قابل للآخر أو مقبول له، والقابل والمقبول لا يوجدان إلاّ معاً،ويتقوّم المقبول بالقابل، ويكون القابل مقوّماً للمقبول، ولا شيء من الأضداد بواجب المقارنة لضده، ولا يتقوّم أحدهما بالآخر.

ب: ليس هنا مقدار في غاية البُعد عن الآخر.

ج: الموضوع لها ليس واحداً، فإنّ الخط والسطح لا يوجدان في موضوع واحد بالذات، بل الخط لا يوجد إلاّ في السطح، والسطح لا يوجد إلاّ في الجسم، والجسم لا يوجد إلاّ في المادة.

لا يقال: إنّه قد يعرض له التضاد، فإنّ الزوجية كميّة مضادة للفردية. والاستقامة كميّة مضادة للانحناء. والمتصل كم يضاد المنفصل. والمساوي ضد المفاوت، والعظيم ضد الصغير، والكثير ضد القليل. والمكان الأعلى ضد للمكان الأسفل.

لأنّا نقول: ليست الزوجية من باب الكم، فإنّه لا تعرض لها لذاتها المساواة واللامساواة [2]، بل هي من باب الكيف. والوجه أنّها من باب الإنفعال، فإنّها انقسام الشيء بمتساويين في العدد، نعم لو جعلت كيفية قائمة بالعدد مقتضية

١ـ ق: «الثلاثة».

٢ـ وكذا القسمة لا تعرض لها لذاتها.

لقسمته بمتساويين، صحّ أنّها من باب الكيف، لكن لا برهان على ذلك.

سلّمنا أنّها من باب الكم، لكنّها لا تضاد الفردية، فإنّ المشهور أنّ الفردية عدم الانقسام بمتساويين، فهو عدم الزوجية عمّا من شأنه أن توجد له الزوجية تحت جنسه، فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة لا تقابُل الضدية.

سلّمنا كون الفردية وجودية، لكن يستحيل أن يكون موضوع الزوجية والفردية واحداً، فإنّ العدد الذي تعرض له الزوجية يمتنع أن تعرض له الفردية.

والاستقامة والانحناء من باب الكيف لا من باب الكم، وأيضاً سيأتي بيان اتحادهما في الموضوع [1].

والمتصل والمنفصل فصلان لنوعي الكم، ويستحيل اندراجهما تحت الجنس، لامتناع مساواة الفصل للنوع في التقوّم بالجنس الواحد. على أنّا نمنع كون الانفصال وجودياً، بل هو عدم الإتصال عمّا من شأنه أن يتصل.

والمساواة والمفاوتة والعظم والصغر والكثرة والقلّة اضافات في كميات، لا أنّها في ذاتها [2] كميات. وأيضاً هذه الاضافات وأمثالها يمتنع عروض التضاد لها [3]. والمكان الأعلى يستحيل أن يوجد في موضوع المكان الأسفل فلا تضاد بينهما؛ لامتناع تعاقبهما على موضوع واحد، نعم الحصول في المكان الأعلى ضد الحصول في المكان الأسفل، وهذان الحصولان نوعان من الأين لا من الكم. وأيضاً المكان من حيث هو ليس بفوق ولا أسفل، بل هو سطح حاوٍ لآخر وكونه حاوياً إضافة. وأمّا كونه تحتاً وفوقاً فهو بالقياس إلى مكان آخر ، وإذا كانت الفوقية والتحتية من باب الاضافات امتنع عروض التضاد لها، كما امتنع عروضه للكبير والصغير.

١ـ بأنّ ليس لهما موضوع واحد.

٢ـ أي ماهياتها.

٣ـ وستسمع لهذا فضل بيان في باب الإضافة.

المسألة الثانية: في أنّ الكم لا يقبل الشدة والضعف [١]

إنّه من الظاهر البيّن عند العقل: أنه ليس ثلاثة أشد من ثلاثة أُخرى في الثلاثية أو أضعف، ولا جسم أشدّ من جسم آخر في الجسمية أو أضعف، ولا سطح أشد من سطح في السطحية، ولا خط أشد من خطٍ آخر في الخطية. نعم إنّه يقبل الزيادة والنقصان وهو غير الشدة والضعف، لأنّ الخط إذا ازداد أمكن أن يُشار إليه مع مثل ما كان من الزيادة، والسواد إذا اشتد لم يمكن أن يشار إليه مع مثل ما كان من الزيادة. والأزيد والأنقص غير منحصر، وتفاوت الشدة والضعف منحصر بين طرفي الضدين، لأنّ الضدين بينهما غاية البُعد، فمعلوم أنّه لا يمكن أن يكون عدد أو مقدار أشد في عدديته أو مقداريته من عدد آخر أو مقدارٍ آخر.

المسألة الثالثة: في الكم بالعرض [٢]

إعلم أنّ الكم هو الذي يقبل لذاته المساواة واللامساواة، وهنا أشياء تقبلها، لكن لا لذواتها، بل لغيرها، فتسمّى كماً بالعرض. وذلك على وجوهٍ أربعة:

أ: أن يكون شيئاً موجوداً في الكم كالزوجية والفردية والاستقامة والانحناء.

ب: أن يكون الكم موجوداً فيه كالأشخاص العشرة، وكالجسم الذي طوله ذراع [٣]. والزمان له اتصال ذاتي، لأنّه نوع من الكم المتصل، واتصال عرضي

١ـ أي لا تشكيك بالشدّة و الضعف في الكم.

٢ـ لاحظ منطق أرسطو ١: ٤٥ ؛طبيعيات النجاة: ١٢٧ الفصل الأوّل من المقالة الرّابعة من مقولات منطق الشفاء: ١٢٧؛ المباحث المشرقية ١: ٢٩١ ـ ٢٩٣؛ الأسفار ٤: ١٧ـ ١٨.

٣ـ من المقاييس طولُهُ الآن بين الخمسين والسبعين سنتيمتراً من طرف المرفق إلى طرف الاصبع الأوسط.

بسبب اتصال المسافة التي يوجد فيها المتحرّك، فيقال زمان فرسخ [١]، فيقدر الزمان بالفرسخ، فالزمان من هذا الوجه داخل بالعرض [٢] تحت الكم المتصل. ولا استبعاد في كون الشيء من مقولة ويعرض له من نوع تلك المقولة شيء كالأقرب ومنفصل بالعرض، لانقسامه إلى الساعات والأيام والشهور والأعوام [٣]. والحركة توصف بالطول والقصر والمساواة وعدمها، إمّا باعتبار حلول الزمان فيها أو باعتبار حلولها في المسافة، فيقال حركة طويلة أي باعتبار طول الزمان أو باعتبار طول المسافة. والأجسام توصف بأنّها طويلة أو عريضة باعتبار حلول الكم المتصل فيها.

ج: ما تكون كميته باعتبار حلوله في المحل الذي حصل فيه الكم، كما يوصف السواد بالطول باعتبار حلول المقدار والسواد في محلٍ واحد.

د: أن يكون الشيء ليس محلاً للمقدار، ولا كمّيته حلوله فيه، بل له تعلّق ما بالمقدار أو العدد [٤] فيصحّ اتّصافه بما يتّصف به الكم، كالقوى إذا اعتبرت بالنسبة إلى آثارها، فتلك القوّة ليست ذات كميّة في نفسها، بل باعتبارها إلى ما يصدر عنها، فيقال إنّها متناهية أو غير متناهية باعتبار تناهي آثارها وعدم تناهيها، ويحصل للقوى اختلاف بالزيادة [٥] والنقصان بالإضافة إلى شدة ظهور الفعل عنها، وإلى عدّة ما يظهر عنها، و [٦] إلى مُدّة بقاء الفعل.

١ـ فرسخ الطريق: ثلاثة أميال، وقيل: اثنا عشر ألف ذراع وهي تقريباً خمسة كيلومترات ونصف.

٢ـ ق وم: «داخلاً بالكم»، و الصحيح ما أثبتناه من ج.

٣ـ فالزمان شيء واحد له كم بالذات وكم بالعرض.

٤ـ ق و م : «و» ، وأثبتناها من «س».

٥ـ م و س: «فالزيادة».

٦ـ والظاهر أنّ «و» في الموضعين بمعنى «أو».

فهذه أصناف اختلاف القوى باعتبار آثارها المتفاوتة بالعدّة أو المدّة أو الشدّة، لأنّ الصادر عنها، إمّا عمل متصل في زمان أو أعمال متوالية لها عدد، ففرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل أو عدد تلك الأعمال، والذي بحسب المقدار يكون إمّا مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه، أو مع فرض الاتصال في العمل نفسه، لا من حيث يعتبر وحدته وكثرته، كقوى يُفرض صدور عمل واحدٍ منها في أزمنة مختلفة، كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في أزمنة مختلفة، فالتي زمانها أقلّ أشدّ قوّة من التي زمانها أكثر، ويجب أن يقع عمل غير المتناهية لا في زمان. وكقوى يفرض صدور عملٍ ما منها على الاتصال في أزمنة مختلفة، كرماة تختلف أزمنة حركات سهامهم في الهواء، ولا محالة تكون التي زمانها أكثر أقوى من التي زمانها أقل، ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه. وكقوى يفرض صدور أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم، ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد أكثر أقوى من التي يصدر عنها عدد أقل، ويجب من ذلك أن يكون لعمل غير المتناهية عدد [غير][1] متناه. فالاختلاف الأوّل بالشدَّة والثاني بالمدَّة والثالث بالعدَّة.

والفرق بين الشدّة والمدّة:

١ـ أنّ الزائد بحسب الشدّة ناقص بحسب المدّة.

٢ـ ولأنّه قد تختلف القوى بحسب المدّة دون الشدّة، فإنّ سكون الثقيل في الجوّ لا يقبل التفاوت بحسب الشدّة، بل بحسب المدّة.

والفرق بين العدّة والمدّة، أنّ المدّة هي في ثبات شيء واحد، واعتبار العدّة ليس في ثبات شيء واحد[2].

١ـ أضفناها طبقاً للمعنى و السياق.

٢ـ راجع طبيعيات النجاة: ١٢٧.

المسألة الرابعة: في أنّ الثِقَل والخِفَّة ليسا من الكم[١]

إنّـه قـد يعـرض كثيراً لبعض النـاس الاشتبـاه بين الكـم بـالـذات والكم بالعرض، فيلحق الثاني بالأوّل لقصور قوّته المميّزة بين ما هو للشيء بالذات وبين ما هو للشيء بالعرض. وهؤلاء لمّا رأوا:

١ـ قبول كلّ واحدٍ من الثقل والخفة للمساواة والمفاوتة والزيادة والنقصان، حيث يقال: ثقل هذا الجسم يساوي ثقل ذاك أو يزيد عليه أو ينقص عنه.

٢ـ وقبولهما للتجـزئة حيـث يقال: ثقـل هذا الجسـم نصف ثقـل ذلك أو ضعفه، وتـوهّموا أنّ هذا القبول لـذات الثقل والخفة، لا جرم تـوهّموا أنّهما داخلان تحت مقولة الكم. وهـو خطأ، فإنّ المساواة والمفاوتة في الكم عبـارة عن فرض حدٍ للشيء منطبق على حـد آخـر مفـروض، فإذا انطبق كلّيتـه على كلّيـة الآخـر، فإن انطبق حدّاه الآخران على حدّي الآخر قيل له: إنّه قد ساواه، وإن لم ينطبق الحدّان الآخران على حدّي الآخر، قيل: إنّه قد فاوته إمّا بزيادة أو نقصان.

وهذا المعنى لا يتحقّق في الثقـل والخفة، لأنّهما عبارتان عن قـوّتين إحداهما تحرّك الشيء إلى أسفل، والأُخرى تحرّكه إلى فوق، وهذه القـوة المحرّكة إمّا أن تكون بالطبع، وهي صـورة جوهرية نوعيـة وتلك من مقولة الجوهر، أو الميـل الذي هو السبب القريـب للحركة، وهـو من مقولة الكيـف. نعم يعرض للحركـة التفاوت بسبب تفاوت الزمان فيدخلان تحت الكم بالعرض[٢] بهذا الاعتبار.

وأمّـا التجزئة فإنّما حصلـت لهما بسبب أنّ القـوة تحرّك في الزمـان في نصف المسافـة، أو تحرّك في المسافة في ضعف الزمـان، فعروض المساواة والمفـاوتة بسبب تأثيره في الحركـة المتعلّقة بـالزمـان، والتجـزئة إنّما حصلت للزمـان بالـذات، ولهما بالعرض.

١ـ راجع المباحث المشرقية ١: ٢٩٣ـ ٢٩٤.

٢ـ ق: «بالعرض» ساقطة.

المسألة الخامسة: في الطول والعرض والعمق [1]

الطول يقال على معانٍ خمسة بالاشتراك:

أ: الامتداد الواحد كيف كان.
ب: الامتداد المفروض أوّلاً.
ج: أطول الامتدادين المحيطين بالسطح.
د: البعد الآخذ من رأس الإنسان إلى قدمه أو من رأس الحيوان إلى ذنبه.
هـ: الامتداد الآخذ من مركز العالم إلى محيطه.

وأمّا العَرْض فيقال على معانٍ أربعة بالاشتراك:

أ: المقدار الذي فيه بُعدان.
ب: البُعد الذي يفرض مقاطعاً لبُعد آخر فرض أوّلاً.
ج: أقصر البعدين المحيطين بالسطح.
د: البُعد الآخذ من يمين الحيوان إلى شماله.

وأمّا العمق فيقال على معانٍ أربعة أيضاً بالاشتراك:

أ: الثخن [2] الذي تحصره السطوح.
ب: البُعد المقاطع للبعدين المفروضين أوّلاً.
ج: الثخن الذي تحصُره السطوح بشرط الأخذ من فوق إلى أسفل، فإن ابتدأ بالأخذ من أسفل إلى فوق سمّي سَمْكاً.
د: البُعد الذي يحويه قُدّام الإنسان وخلفه، ومن الحيوان فوقه وأسفله.

١ـ انظر الفصل الثاني من المقالة الثانية من إلهيات الشفاء، وقارن أيضاً المباحث المشرقية ١: ٢٩٠ـ ٢٩١، والمواقف: ١٠٥.

٢ـ راجع شرح الإشارات ٢: ٣٦.

وهذه المعاني كميات عرضت لها إضافات. فإن أُريد بالطول والعرض والعمق نفس الامتدادات فهي كمّ بالذات، وإن أُريد بها ما تقدّم من المعاني فهي كميات أُخذت مع إضافات؛ لأنّ كلّ خطٍ فهو طويل في نفسه على معنى أنّه في نفسه بُعد وامتداد واحد. ثمّ يقال: هذا الخط طويل وذاك الآخر ليس بطويل، فالمسلوب هنا ليس هو الخط الذي بمعنى البُعد والامتداد، لأنّ كلّ خطٍ فهو طويل بهذا المعنى، بل المسلوب هو الأمر الإضافي.

ثمّ هذه الكميات المأخوذة بالإضافة إلى شيء قد تؤخذ بحيث لا تكون من شرط إضافتها إلى شيء إضافتها إلى ثالث، كما يقال: هذا الخط طويل وهذا ليس بطويل، وهذا السطح عريض والسطح الآخر ليس بعريض، وهذا الجسم ثخين والآخر ليس بثخين، وهذا العدد كثير والآخر ليس بكثير، وقد تؤخذ بحيث تشترط الإضافة إلى ثالث كالأطول والأعرض والأثخن والأكبر [١].

البحث التاسع: في تناهي الأبعاد [٢]

اختلف الناس في ذلك، فالذي عليه المتكلّمون كافّة ومحقّقوا الأوائل: أنّ الأبعاد متناهية. وذهب حكماء الهند إلى أنّها غير متناهية. لنا وجوه [٣]:

أ: لو كانت الأبعاد غير متناهية لامتنع توارد المسامتة على الخط بعد الموازاة مع غيره فامتنعت الحركة الدورية، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله.

١ـ ج: «الأكثر».

٢ـ راجع الفصلين السابع والثامن من المقالة الثالثة من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء ؛ النمط الأوّل من الإشارات؛ المباحث المشرقية ١ :٢٩٨ـ٣١١؛ نقد المحصل: ٢١٧ـ٢١٨؛ المطالب العالية ٦: ١٦٩؛ الأسفار ٤ :٢١ـ٢٩.

٣ـ و الوجه الأوّل وهو المسمّى ببرهان المسامتة، فهو أمتن الوجوه وأوضحها، قارن النجاة: ١٢٣؛ الفصل الثامن من المقالة الثالثة من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء.

بيان الشرطية: أنّه لـو كانت الأبعاد غير متناهية لفـرض فيها خط غير متناهٍ موازٍ لخط [1] خرج من مـركز كرة إلى محيطهـا، فإذا تحرّكت الكرة حتـى صار ذلك الخط الخارج من مـركزهـا مسامتـا للخط الغير المتناهـي بعد الموازاة، فـلابدّ وأن تحدث فيه نقطة يقـع عليها أوّل المسامتة، لكنّ ذلك محال، لأنّـه لا نقطة في ذلك الخط إلاّ وفوقهـا نقطة أُخـرى تقع بها المسامتـة قبل النقطة التي تفـرض أوّل نقط المسامتة؛ لأنّ المسامتة مع النقطة المفـروضة أوّل نقط المسامتة إنّما تحصل بواسطة الحركة إليهـا، لكنّ الحركة إنّما تقع على مسـافة منقسمة، والحركـة إلى نصف تلك المسافة سابقة على الحركة إلىٰ [2] آخرها، فتكون النقطة المحاذية لطرف الخط حال كونه في النصف سابقـة على تلك النقطة المفروضة عند كونـه في آخرها، وهكذا في نصف النصف إلى ما لا يتناهى، فلا نقطة تفرض أوّل نقط المسامتة إلاّ وقبلها نقط لا تتناهـى تمنعها عن كونها أوّل نقـط المسامتة، وهـذا محال أدىٰ إليه عدم تنـاهي الأبعاد، وكلّ ما يؤدي إلى المحال يكون محالاً، فعدم تناهي الأبعاد محال.

وفيـه نظر؛ لأنّ هـذا البرهـان مبني على اجتماع النقيضين واجتماع النقيضين محال، فلا تحقق لصحة هذا البرهان.

وبيانـه: أنّه مبني على ثبوت الجزء ونفيـه، وهما متناقضان. وإنّما كـان مبنيّاً على ثبوت الجزء، لأنّ فرض نقطـة هي أوّل نقط المسامتة، إنّما يتم لو كـانت هناك حركـة لا تنقسم تفرض المسـامتة الأُولى عنـدهـا، لكنّ وجـود حـركـة لا تنقسم يتـوقّف على ثبوت مسـافة لا تنقسـم، أعني: الجوهر الفـرد. وإنّما كان مبنيّاً على نفيه، لأنّ انقسام الحركة إلى ما لا يتناهـى إنّما يصحّ على تقدير نفي الجوهر الفرد، إذ على تقديـر ثبوتـه لا يصحّ انقسامهـا إلى ما لا يتنـاهى، فقد ظهـر توقـف هذا

١ـ م: «لخط متناهٍ».

٢ـ في النسخ :«التي»، أصلحناها طبقاً للمعنى.

البرهان على ثبوت الجوهر الفرد وعلى نفيه معاً، فيكون فاسداً.

قال أفضل المحقّقين: هذا البرهان فيه نظر؛ لأنّ الأُمور الواقعة في الزمان، إنّما يكون أوائلها آنَ هو مبدأ ذلك الزمان كالحركة، فإنّ مبدأها الآن الذي لم يشرع المتحرك في الحركة بعد، وكلّ آنٍ بعد ذلك الآن فإنّ الحركة قد عبر منها[1] جزء حتى وصلت إليه، وذلك الجزء يقبل القسمة إلى ما لا نهاية له، كذلك مسامتة الخط للخط بعد الموازاة، فإنّها تقع في زمان بخلاف مسامتة الخط للنقطة الواقعة في آنٍ، فمبدأ المسامتة يكون آن الموازاة، وكلّ آنٍ بعد ذلك الآن يكون الخط فيه مسامتاً، بعد أن عبر من المسامتة شيء ينقسم إلى ما لا نهاية له، وبان من ذلك أنّ المحال الذي ذكروه غير لازم ولا متعلّق بتناهي الخط ولا تناهيه[2].

ب: [3]لو كانت الأبعاد غير متناهية، لأمكن أن يخرج امتدادان من نقطة واحدة، كساقي مثلث لا يزال البعد بينهما يتزايد بقدر واحد من الزيادات إلى غير النهاية، وكلّ زيادةٍ توجد فإنّها مع المزيد عليه يوجد في البعد الذي فوقه، فهذه مقدّمات أربع يتوقّف هذا البرهان عليها[4]:

١ـ إمكان خروج امتدادين من نقطة واحدة كساقي مثلث. وهذا ظاهر، لكنّه ليس بعام، بل هو مختص بامتناع عدم تناهي بعدين أو ثلاثة ولا يدل على امتناع بُعدٍ واحدٍ غير متناه، لعدم إمكان فرض الساقين المذكورين فيه.

٢ـ جواز وجود أبعاد بينهما تزايد بقدرٍ واحدٍ من الزيادات، مثلاً يكون البُعد الأوّل ذراعاً، والثاني يزيد عليه بنصف ذراع، والثالث يزيد على الثاني أيضاً

١ـ ق: «عنها».

٢ـ نقد المحصل: ٢١٧ـ٢١٨.

٣ـ وهذا هو المسمّى بالبرهان السلّمي.

٤ـ انظر المقدمات وتركيب الحجّة في كلمات الشيخ ابن سينا في شرح الإشارات: النمط الأوّل: ٥٩ وما بعدها.

بنصف ذراع فما زاد وهكذا. وإنّما شرطنا التزايد ليظهر انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين. وإنّما شرطنا أن تكون الزيادات بقدرٍ واحدٍ فما زاد، ليحصل لنا: أنّ البُعد المتزايد بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناهٍ في الطول، فإنّا لو نصّفنا خطاً طوله ذراع، ثم جعلنا أحد نصفيه أصلاً، وزدنا عليه نصف النصف الآخر، ثم نصف النصف الباقي وهكذا إلى ما لا يتناهى ـ وهو ممكن لأنّ كلّ مقدارٍ عندهم قابل لانقسامات غير متناهية ـ كانت الزيادات التي يمكن ضمّها إلى الأصل غير متناهية، والأصل يتزايد إلى غير النهاية مع أنّه لا ينتهي إلى مساواة الخط الذي فرضناه ذراعاً، فيجب أن تكون تلك الزيادات غير متناقصة، لأنّها لو تناقصت لم يلزم من كونها غير متناهية أن يصير المزيد عليه غير متناه، بل يجب أن يكون بقدرٍ واحدٍ أو أزيد. وهذه المقدمة أيضاً ظاهرة الثبوت.

٣ـ جواز أن تفرض بين الامتدادين هذه الأبعاد المتزايدة بقدرٍ واحدٍ إلى غير النهاية، فيكون هناك إمكان زيادات على أوّل تفاوت يُفرض بغير نهاية. وهذه ظاهرة أيضاً، لأنّا فرضنا البعدين غير متناهيين فالزيادات بينهما[1] كذلك، وإلاّ انقطعت فانقطعا.

٤ـ أنّ كلّ زيادة توجد فإنّها مع المزيد عليه قد توجد في بُعد واحد، فكلّ بُعدٍ أخذته وجدتَ جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه، مثلاً البُعد العاشر ليس عبارة عن التاسع مع زيادة فيه عليه فقط، بل هو عبارة عن البُعد الأوّل مع مجموع تلك الزيادات إلى البُعد العاشر، فتكون تلك الزيادات بأسرها موجودة في بُعدٍ واحدٍ هو العاشر، وهكذا إلى ما لايتناهى.

وإذا تقررت هذه المقدمات فنقول: إمّا أن يكون في هذه الأبعاد المتزايدة إلى غير النهاية بُعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية، أو لا يكون. والثاني

١ـ في النسخ: «بينها»، أصلحناها طبقاً للمعنى.

باطل؛ لأنّه إمّا أن يوجد بين الامتدادين بُعد لا يـوجد فوقه بُعد آخر، أو لا يوجد. والأوّل يوجب انقطاعهما، وقد فرضنـاهما غير متناهيين، هذا خلف. والثاني يقتضي أن لا تكون هناك زيادة إلاّ وهي حاصلـة في بُعدٍ آخر، فيصدق على كلّ زيادةٍ أنّها حاصلـة في بُعد، ومتـى صدق على كلّ واحـدةٍ أنهّا حاصلـة في بُعدٍ، صـدق على المجموع أنّـه حصل في بُعـد، فوجب أن يـوجد بين الامتـدادين بُعـد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصوراً بين حاصرين، وهو محال.

وأيضاً يجب أن يكـون هو آخر الأبعاد، وإلاّ لـو كان فوقه بُعـد آخر لم يكن مشتملاً على زيـادته مع أنّـا فرضنـاه مشتملاً على كل الـزيادات، وإذا كـان آخر الأبعاد وجب انقطاع الامتدادين، وأن لا ينفذا بعد وجود هذا البعد الذي فرضناه آخر الأبعاد.

وهـذا البرهان يشتمل على مقـدمـة واحدة مشكلـة، وهي أنّ كلّ زيـادةٍ لمّا كانت حاصلـة في بعدٍ وجب أن تكون جميع الزيادات حـاصلة في بعد، فإن ثبتت استمر البرهان، وإلاّ سقط بالكلّية [1].

ج [2]: لو كانت الأبعاد غير متناهية، لأمكن فرض خطين غير متناهيين من جهة ومبدآهما واحد، ثم تقطع من أحدهما قطعة متناهية، ثم يطبق الخط الأوّل مع الخط المقطوع، بأن يجعل الأوّل من التّام بأزاء الأوّل مـن الثاني بعد القطع، والثاني من الأوّل بأزاء الثاني من الثاني وهكذا، فإن استمر التطبيق بينهما إلى غير النهاية، ولم ينقص أحدهما عن صـاحبه كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره، إذ كـانا قبل القطع متساويين وبعده كذلك، فيكون الخط المقطـوع مساوياً للتام حالتي قطعه وعدمه، فيكـون وجود القطعة المحذوفـة وعدمها سواء، إذ لم يظهـر هناك تفاوت،

١ـ راجع شرح الإشارات النمط الأوّل: ٦٧.

٢ـ وهو المسمّى ببرهان التطبيق، انظر القبسات: ٢٣١.

وهو باطل بالضرورة، وإن حصل التفاوت فإمّا أن يكون من الطرف المتناهي وهو محال، لأنّا فرضنا التطبيق بين أوّل أحد الخطين وأوّل الثاني وهكذا، فيبقى التفاوت إذن في الطرف الغير المتناهي، فينقطع الناقص ويستمر التام ليحصل التفاوت من تلك الجهة، فيتناهى الناقص، وكذا التام؛ لأنّه لا يزيد عليه إلاّ بالقدر المقطوع، وذلك شيء متناه، والزائد على المتناهي بمقدارٍ متناهٍ يكون بالضرورة متناهياً فقد[1] تناهي الامتدادان وهو المطلوب.

اعترض [2] بأنّ تطبيق نهاية الزائد على نهايته الناقص إنّما يمكن على أحد وجوهٍ ثلاثة:

١ـ أن يتحرك الناقص بكلِّيته عن جهة نهايته حتى تنطبق نهايته على نهاية الزائد، أو يتحرك الزائد بكلّيته عن جهة نهايته حتى تنطبق نهايته على نهاية الناقص.

٢ـ أن يزداد الناقص حتى ينطبق طرفه على طرف الزائد، أو ينتقض طرف الزائد وينزل [3] حتى ينطبق على طرف الناقص.

٣ـ أن يبقى الزائد والناقص كما كانا، ولكنّه توضع نهاية الزائد على نهاية الناقص، فتظهر في الزائد فَضْلة لا تنطبق [على الناقص بل تبقى متجافية عليها وذلك مثل] [4] خطين يتفاوتان في نهايتهما، فإذا أطبقا [5] بين نهايتيهما حدثت في الزائد فضلة [متجافية] لا تنطبق على الناقص، ثمَّ لا تزال تزيد تلك الفضلة وتبعدها إلى الجانب الآخر، إلى أن تظهر الفضلة من [الجانب] الآخر.

١ـ م: «بعد» و هو خطأ.

٢ـ والمعترض هو الرازي في المباحث المشرقية ١: ٣٠٧.

٣ـ في النسخ: «يزيد» ولعل الصواب ما أثبتناه من المصدر.

٤ـ ما بين المعقوفتين من المصدر.

٥ـ في المصدر «فانا إذا طبقنا».

فإن ادّعينا صحّة التطبيق بين نهايتي المقدارين على الوجه الأوّل لزمنا المصادرة على المطلوب؛ لأنّ الخط إنّما يمكن أن يتحرك بكلّيته إذا خَلّىٰ مكاناً وشغل غيره، وإنّما يصحّ ذلك لو كان متناهياً من كلّ الجهاتِ.

وإن ادّعينا ذلك على الوجه الثاني فحينئذٍ يصير كلّ واحدٍ منهما بعد[1] النمو والذبول مساوياً للآخر، ولا يلزم منه محال.

وإن ادّعينا ذلك على الوجه الثالث، فللخصم أن يقول: الزائد والناقص يمتدان إلى غير النهاية وتبقى في الزائد تلك الفضلة الغير المنطبقة أبداً، ولا ينتهي إلى حيث تزول تلك الفضلة فإذن هما يمتدان إلى غير النهاية، [ولا يلزمني أن أجعل الناقص مساوياً للزائد لأنّ تلك الفضلة أبداً][2] موجودة مع الزائد[3].

وأيضاً ينتقض[4] بالنفوس الحادثة من زمان الطوفان إلى ما لا يتناهى من الماضي، فإنّها أقل من النفوس الحادثة من زماننا إلى ما لا يتناهى في الماضي، مع أنّه لا بداية لها عندكم.

أجاب الأوائل عن النقض: بأنّ كل كثرةٍ تجتمع أجزاؤها ويكون لها ترتيب في الطبع كالعلل، أو الوضع كالمقادير، فدخول ما لا نهاية فيها ممتنع، أمّا ما انتفى عنه أحد الوصفين، كالحركات التي لا توجد معاً والأزمنة، فلا يمتنع فيه أن يكون غير متناهٍ، وكالنفوس الموجودة دفعة، لكن لا ترتيب بينها بالطبع ولا في الوضع، لعدم إمكان فرض المطابقة فيها.

١ـ في المصدر «مع».

٢ـ ما بين المعقوفتين من المصدر.

٣ـ انتهى كلام الرازي، وقد تعرض صدر المتألهين لهذه الوجوه الثلاثة وأجاز التطبيق على كل واحد منها، راجع الأسفار٤: ٢٤.

٤ـ أي ينتقض برهان التطبيق.

وفي هذا الجواب نظر؛ فإنّ النفوس الحادثة أيضاً بينها ترتيب لكون كلّ سابقةٍ معدة للاحقة.

وقد اعترض جماعة من الأوائل عليه.

فقال بعضهم: النفوس لا بقاء لها، وإلّا لكانت النفوس الآن غير متناهية فالأبدان كذلك، لامتناع التناسخ، لكنّ عدم تناهيها محال [1] لأنّها قابلة للزيادة والنقصان.

ومنهم من قال بوجوب تناهي الحركات، لأنّ النفوس متناهية لقبولها الزيادة والنقصان، والتناسخ باطل، فيلزم تناهي الأبدان، فيلزم تناهي الحوادث.

ومنهم من قال بالتناسخ لأبدانٍ غير متناهيةٍ ونفوس متناهية.

وقيل [2]: العلم بأن كل ما يحتمل الزيادة والنقصان يكون متناهياً، إمّا أن يقال: إنّه من الأوليات أو من النظريات. وباطل أن يكون من الأوليات لاختلاف العقلاء فيه، فمنهم من ذهب إلى تركّب الجسم من أجزاء غير متناهية بالفعل. ومنهم من ذهب إلى أنّ العالَم مركّب من أجزاء كرية الشكل صلبة لا نهاية لها. ومنهم من قال بالخليط الغير المتناهي. والمتكلمون [3] اتفقوا على أنّ معلومات الله تعالى أزيد من مقدوراته، مع عدم تناهيهما. ومنهم من زعم أنّ الأكوان المقدورة لله تعالى غير متناهية، والجزء الذي لا يتجزأ عندهم يمكن حصوله في أحياز غير متناهيةٍ على البَدَل، ويمكن أن تقوم [4] به أفراد غير متناهية من نوع واحد على البدل. ومنهم من أثبت في العدم ذوات غير متناهية. ومنهم من أثبت لله تعالى

١ـ أي كون النفوس غير متناهية محال، فهي غير باقية.

٢ـ والقائل هو الرازي.

٣ـ في المصدر: «والمسلمون».

٤ـ في المصدر: «تتقوّم».

صفات غير متناهية. وأيضاً نعلم بالبديهة أنّ مراتب الأعداد غير متناهية. ونعلم بالضرورة أنّ تضعيف الألف مراراً غير متناهية أقل من تضعيف الألفين كذلك. ونعلم أنّ الحركات الحادثة في المستقبل أو [1] التي يمكن حدوثها لا نهاية لها مع احتمالها للزيادة والنقصان.

فإذن هذه المقدمة برهانية، وإنّما يتم البرهان مع التطبيق، لأنّ الموجب للتناهي هو أنّه يجب انتهاء الناقص إلى حد لا يبقى منه شيء ويبقى بعده من الزائد، وهذا إنّما يجب لو تعذّر وقوع جزءٍ من الجملة الناقصة في مقابلة الجزئين من الجملة الزائدة، فإن كان ذلك ممكناً لم يجب انتهاء الناقص إلى حدٍ لا يبقى منه شيء ويبقى بعده من الزائد شيء. وذلك إنّما يتحقق فيما يحتمل الانطباق؛ لأنّه إذا فرض جزء من الجملة الزائدة منطبقاً على جزء من الجملة الناقصة استحال أن ينطبق جزء آخر من الجملة الزائدة على ذلك الجزء من الجملة الناقصة، لاستحالة حصول الجسمين في حيّز واحد، فإذا صار جزء من الجملة الناقصة مشغولاً بمماسة جزء من الجملة الزائدة، استحال أن يصير هو بعينه مشغولاً بمماسة جزء [2] آخر، بل المشغول بمماسة جزء آخر من الجملة الزائدة جزء آخر من الجملة الناقصة، وذلك يوجب أن ينتهي الناقص إلى حدٍّ ينقطع ويبقى بعد ذلك من الجملة الزائدة مقدار الزيادة. فأمّا الأُمور التي لا يفرض فيها الانطباق فليس هناك بين أجزاء الجملتين مماسة حتى تكون مماسة جزء جزءاً تمنعه من أن يماسّه جزء آخر، بل ليس بينهما نسبة إلاّ باعتبارين:

الأوّل: كون كلّ واحدٍ منهما مثلاً لصاحبه، لكن لا يلزم من كون الشيء مثلاً لشيء أن لا يكون مثلاً لغيره. أمّا في المقادير فإنّ الجزء المشغول بمماسة جزء

١ـ في المصدر: «أي».

٢ـ في النُسخ «جسم» ولعل الصواب ما أثبتناه من المصدر.

يمتنع أن يكون هو بعينه في تلك الحالة مشغولاً بمماسة جزء آخر، فلا جرم كانت المماسة والانطباق كاشفين [١] للفضل الخالي عن العِوض.

الثاني: أن يفرض في الذهن تقابل إحدى الجملتين بالجملة الأُخرى، وذلك أيضاً على وجهين: فإنّه إمّا يفرض تَقابل إحدى الجملتين بالجلمة الأُخرى من حيث هما جملتان، فلا يكون في ذلك إلاّ مقابلة شيءٍ واحدٍ بشيءٍ واحد. وإمّا أن يفرض تَقابل آحاد إحدى الجملتين بآحاد الجملة الأُخرى، وذلك محال، لأنّ العقل لا يقوى على استحضار أعدادٍ لا نهاية لها على التفصيل، وأمّا إن قابل بعض آحاد إحدى الجملتين ببعض آحاد الجملة الأُخرى، فلا يلزم منه وقوع النقصان في الكل. وظاهر مما مرّ أنّ الفضل الخالي عن العوض إنّما يلزم عند وجود الانطباق، فثبت أنّ احتمال الزيادة والنقصان لا يوجب التناهي إلاّ بهذا الشرط [٢].

وفيه نظر؛ لأنّ التطبيق لا يشترط فيه الوضع عند الأوائل، بل الترتيب ـ طبعاً كالعلل أو وضعاً كالمقادير ـ والاجتماع في الوجود، ولهذا حكموا بأنّ النفوس والحركات لو وُجد فيها الشرطان امتنع عدم التناهي فيها.

والنقض بتركّب الجسم من أجزاء غير متناهية غير وارد، لعدم الحكم هنا بالزيادة والنقصان، وكذا القائل بتركب العالم من أجزاء غير متناهية ومن الخليط، وكذا الأكوان والمعدومات ومراتب العدد.

وأمّا المعلومات والمقدورات، فليست وجودية، بل هي أُمور مفروضة على معنىٰ أن كلّ شيءٍ نتصوره ممكناً فإنّا نحكم عليه بكونه مقدوراً ومعلوماً، وكلّ شيء نفرضه ممتنعاً نحكم عليه بأنّه معلوم غير مقدور، ويمكننا في كلّ واحدٍ من الفرضين فرض ما زاد عليهما إلى ما لا يتناهى.

١ـ في المصدر: «مظهرين».

٢ـ المباحث المشرقية ١: ٣٠٩ـ ٣١١.

وأمّا تضعيف الألف والألفين مرات غير متناهية، فإنّ قبولها للزيادة والنقصان لا ينافي عدم تناهيها، لأنّ الزيادة والنقصان ليس باعتبار ما حصل لهما من عدم التناهي في العدد، وإنّا إذا قابلنا كلّ واحدٍ من آحاد الألف المتضاعفة إلى غير النهاية بكلِ واحدٍ من آحاد الألفين المتضاعفة إلى غير النهاية أيضاً لم يتفاوتا في العددية، بل تفاوتا في مقابلة كلّ واحدٍ باثنين، فالتفاوت حصل لهما عرضاً، وعدم التناهي طولاً، وكان بالحقيقة كفرض ثلاثة آلاف في مرتبةٍ واحدةٍ تضاعفت كلّ ألفٍ منها إلى ما لا يتناهى.

د [1]: لو كانت الأبعاد غير متناهية لكان فيها حيثيات غير متناهية، ونقط غير متناهية. وكلّ حيث في غير المتناهي بينه وبين كلّ واحدٍ من الحيثيات الأُخرى، إمّا أن يتناهى أو لا يتناهىٰ، فإن تناهى ما بين كلّ واحدٍ وواحد من الحيثيات الأُخرى [2] ــ أيّ واحدٍ كان مع أيّ واحدٍ ــ فليس فيه عددان من الحيثيات المستغرقة لعدم النهاية، قربت أو بعدت، اشتملت على أجزائها أو ما اشتملت إلاّ وبينهما متناهٍ، فالكلّ متناه، وإن كان بين حيثيّة وحيثية لا يتناهى فقد انحصر ما لا يتناهى بين حاصرين، وهو محال.

وفيه نظر؛ لعدم التلازم بين الحكم على الكل وكلّ واحد.

هـ [3]: لو كانت الأبعاد غير متناهية لكان ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين، والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أنّه يمكن فرض خطين خرجا من نقطة واحدة كساقَي مثلث على زاوية هي ثلثا قائمة، ثم يمتدان إلى غير النهاية، فيكون الوَتَر مساوياً لهما،

١ــ هذا هو البرهان الرابع.

٢ــ م: «الأُخرى» ساقطة.

٣ــ وهذا هو البرهان الخامس.

فيلزم انحصاره مع عدم تناهيه لوجوب مساواته لهما حيث تساوت الزوايا بين الخطين.

وفيه نظر؛ فإنّ برهان اقليدس [١] على المساواة إنّما هو في الخطوط المتناهية بحيث تنطبق نهايتا كلّ خطٍ ووسطه على نهايتي مساويه ووسطه [٢].

احتجوا بوجوه [٣]:

الأوّل: الفطرة شاهدة بأنّ كلّ بُعدٍ يتناهى [٤] فإنّ وراءه بُعد آخر، إمّا خلاء أو ملاء، وأنّ فيه حيثيات وجهات متغايرة، وهذا الحكم غير قابل للتشكيك، ولو قبله لم يبقَ وثوق بامتناع حصول الجسم في مكانين، وامتناع اجتماع المتناقضين، وذلك يرفع الوثوق بالقضايا البديهية بأسرها.

لا يقال: الفطرة وإن شهدت بالقضية المذكورة كما شهدت بالضروريات، إلاّ أنّها شهدت بصحّة ما ينتج نقيضها، بخلاف باقي الضروريات، فلهذا رددناها دون القضايا البديهية.

لأنّا نقول: لو جاز ذلك لارتفع الوثوق بجميع الضروريات، لأنّ الفطرة إذا شهدت بصحّة قضية ثمّ تبيّن لنا فسادها بوجه من الوجوه، زال الوثوق بحكمها فلزم الشك في جميع الضروريات، وإذا لم نجد ما يدل عل فساد القضية لم يجب الحكم بصحتها، لجواز كونها باطلة ولا نعرف وجه بطلانها، بل ولو دلّ دليل على صحتها لم يفد؛ لأنّ الدليل إنّما يفيد العِلم لو تركّب من الأوليات ابتداء

١ـ اقليدس المغاري (نحو ٤٣٠ـ ٣٦٠ ق .م) من أصحاب سقراط مؤسس المدرسة المغارية، عاد إلى وطنه «ميغارا» بعد وفاة سقراط. الموسوعة الفلسفية: الدكتور عبد المنعم الحفني.

٢ـ ذكر الإيجي لاثبات التناهي سبع حجج منها برهان الترسي الذي ابتكره شيخ الإشراق. راجع المواقف: ٢٥٣ـ٢٥٥.

٣ـ وهي ستة وجوه في إثبات أبعاد غير متناهية: لاحظها والجواب عليها في المباحث المشرقية ١: ٢٩٨ـ٣٠١.

٤ـ س و ق: «متناهى».

أو بواسطةٍ تنتهي إليها، فإذا جوّزنا الشك في الضروريات امتنع الجزم بشيء من الكسبيات؛ لأنّ الضروريات أصل الكسبيات، والطعن في الأصل يستلزم الطعن في الفرع، فإذن لا يجوز تطرّق الشك إلى شيء من الضروريات.

الثاني: الواقف على طرف العالَم إن لم يمكنه مدّ يده إلى خارجه كان ذلك لممانعة الأجسام له، فوراء العالم أجسام تمانع المتحرك عن الحركة وهكذا إن تناهت تلك الأجسام، وإن أمكنه فهناك أحياز و جهات قابلة للمساواة والمفاوتة والتجزئة، لأنّا نعلم أنّ الحيّز الذي يتسع لليد مساوٍ له، وأنّه أزيد من نصفه، وأقل من ضعفه، فإذن هناك أبعاد غير متناهية.

الثالث: لو كان العالم متناهياً لكنّا إذا فرضناه أزيد ممّا هو عليه الآن بذراع لكان أكبر مما هو الآن، ولو فرضناه أزيد ممّا هو الآن بنصف ذراع لكان أقل من الأوّل، ولو فرضناه أزيد مما هو الآن بذراعين لكان أكبر من الجميع. فإذن خارج العالم أحياز قابلة للتفاوت، فتكون أبعاداً وجودية، أو ذوات أبعاد.

الرابع: الجسم من حيث هو جسم كلي لا يمنع وقوع الشركة فيه إلى ما لا يتناهى؛ لامتناع انحصار نوعه في شخصه وتناهي الشركة فيه لعدم الأولوية، وإذا لم يمنع مفهوم البعد الشركة إلى ما لا يتناهى، كان عدم التناهي ممكناً، والمبدأ الفيّاض عام الفيض، لا يمنع مستحِقّاً عن مستحَقّه، فيجب إفاضة جميع الأفراد الممكنة للجسم، لكنها غير متناهية.

الخامس: الزمان لا بداية له ولا نهاية، فالكون لا بداية له ولا نهاية، فالأبعاد كذلك.

السادس: الأعداد لا تتناهى في الزيادة، والمقدار لا يتناهى في النقصان، فالأبعاد لا تتناهى قياساً عليهما.

والجواب عن: **الأوّل:** أنّا نمنع استناد ذلك إلى الفطرة، بل إلى القوّة الوهمية،

والإنسان في بدو نظره يعجز عن التمييز بن القضايا الوهمية والعقلية، لأنّ أكثر القضايا التي يحكم بها الإنسان مستندة إلى الوهم، فإذا تدبّر الإنسان وراجع عقله وفكره، عرف استناد كلّ قضيةٍ إلى قوة، فحكم بصحّة بعض القضايا وفساد الباقي. وأيّ ضرورةٍ شهدت عند الفطرة بذلك؟!

وعن الثاني: أنّه لا يمكنه مد يده لا لشغل البعد بالجسم، بل لعدم الشرط وهو الحيّز والمكان، فإنّ شرط خروج اليد خارج العالم وجود مكان وحيّز لها، والعالم وراءه عدم صرف لا خلاء ولا ملاء، نعم قد يعجز الوهم عن تحصيل ذلك، فالمرجع فيه إلى العقل.

وعن الثالث: أنه أمر وهمي غير حاصل في الوجود فلا عبرة به.

واعلم: أنّ حكمهم بكون هذا الحكم وهمي لا عقلي[١]، مع حكمهم بأنّ التفاوت الحاصل في الزمان المقدّر [٢]المفروض في الحركات المختلفة بالسرعة والبطء المفروضة أيضاً عقلي، لا وجه له لتساويهما في الفرض والتقدير. والحقّ أنّهما وهميان.

وعن الرابع: أنّ الكلي لا يمنع الشركة فيه من حيث المفهوم، وإن جاز أن يمتنع لخارج عن مفهومه لازم له أو زائل، ولا يكفي في عدم الامتناع أن لا يكون الشيء الواحد بعينه مانعاً منه، لجواز أن يمتنع لأمر آخر، كما هو هنا.

وعن الخامس: بمنع عدم تناهي الزمان.

سلّمنا، لكن نمنع دلالة عدم تناهي الكون على عدم تناهي الجسم، لإمكان أن يتشكل الجسم بأشكال غير متناهية مختلفة في أحوال مختلفة.

١ـ العبارة كذا في النسخ، و الصحيح طبقاً للسياق أن نقول: «إن حكمهم بانّ هذا الحكم وهمي لاعقلي» أو «إنّ حكمهم بكون هذا الحكم وهمياً لا عقلياً».

٢ـ في النسخ: «القدر»، أصلحناها طبقاً للمعنى.

وعن السادس: بأنّ القياس [١] لا عبرة بـه في الأُمور القطعيّـة، مع أنّه لـو اشتمل على الجامع لكان مفيداً للظن، فإذا خلا عنه لم يثمر شيئاً أصلاً، وقياسهم هنا خال عن الجامع.

قال بعضهـم: كما أنّ الجسم لا ينتهي في الصغـر إلى حدّ لا يـوجد مـا هو أصغر منه وإن امتنع خروج جميع الانقسامـات الغير المتناهية إلى الفعل، كذا كل عِظم نفرضه للجسم يمكنك فرض مـا هو أزيد منه، ولا يجب أن ينتهي في العِظم إلى حدٍّ لا يمكن أن يوجد ما هو أعظم منـه، وإن استحال وجود ما لا يتناهى من العِظم [٢].

واعلم: أنّ مرادنا بتناهي الأبعاد ليس إلاّ ما اعترف به من استحالة وجود ما لا يتناهى في العِظم.

قـال الشيخ: إنّه يصـحّ من وجـه دون وجه. أمّـا وجه الصحّـة؛ فلأنّ أحـد نصفي الخط إذا أُضيف إليه أحد نصفي الآخر [٣]، ثمَّ أحد نصفي نصفيه، وهكذا إلى ما لا يتنـاهى، فإنّه يزداد ذلـك النصف إلى غير النهاية، مـع أنّه لا يبلغ الخط المنقسم أولاً، وهكذا الفـرض من الزيادات لا يبلغ الجسم كلّ عظـمٍ اتّفق، بل له حد لا ينتهي إليه فضلاً عن أن يزيد عليه.

وأمّا وجـه البطلان، فهـو أن يصل الجسم إلى كـلّ حدٍّ من النمـو والعظم، وذلك ممتنـع، وليس ذلك مثـل الصغر المفـروض؛ لأنّ القسمة لا تحتـاج إلى شيء خـارج عن المقسـوم، والزائد يكـون إمّا بسبـب أنّ المادة تنضم إلى الأصل، وهـو يُوجِب أن تكـون مواد الأجسام بغير نهايـة، وإمّا بسبب تخلخلٍ لا يقـف، فيكون هناك حيّز غير متناهٍ، وكلّ ذلك محال [٤].

١ـ راجع النجاة: ٥٨.

٢ـ راجع الفصل الثامن من المقالة الثالثة من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء.

٣ـ أي أحد نصفي النصف الآخر.

٤ـ نفس المصدر (انتهاء الفصل) مع تغييرات في العبارات.

البحث العاشر: في المسائل المتعلّقة بما لا يتناهى

وهي عشرة:

المسألة الأُولى: في الوجوه التي يقال عليها اللانهاية [1]

إنّ ذلك تارة يقال بحسب الحقيقة، وأُخرى بحسب المجاز.

والأوّل: قد يقال على وجه السلب، وقد يقال على وجه العدول.

والأوّل [2] يصدق تارة بسلب الشيء الذي لأجله يصحّ أن يوصف الشيء بالنهاية كما نقول: الله تعالى لا نهاية له، والنقطة لا نهاية لها، حيث سلبنا عنهما المعنى المصحّح لدخول التناهي فيه وهو الكم، وتارة يصدق على وجه العدول الذي نذكره؛ لأنّ السالبة أعمّ من المعدولة.

والثاني [3] أن يكون المعنى المصحّح لوصف الشيء بالنهاية حاصلاً له، لكن النهاية لا تكون حاصلة وهو على وجهين:

أ: أن يكون الشيء بحيث إذا أُخذ منه أي شيء كان وجد شيء خارج عنه من غير حاجة إلى العود كقولنا الأجسام غير متناهية في العِظم.

ب: أن يكون محدوداً بمحيطه، وليس في ذلك المحيط نقطة بالفعل، كما في سطح الدائرة، فيقال: إنّها غير متناهية لا بالمعنى الأوّل.

١ـ راجع الفصل التاسع من المقالة الثالثة من الفن الأوّل، من طبيعيات الشفاء. والمباحث المشرقية ١: ٢٩٧ـ٢٩٨.

٢ـ أي ما يقال على وجه السلب.

٣ـ أي ما يقال على وجه العدول.

وأمّا الذي بحسب المجاز، فقد يقال: لما لا يمكن سلوكه كالطريق بين السماء والأرض، وقد يقال: لما يَعسر ذلك فيه لبعده كالطريق بين المشرق والمغرب تشبيهاً بالأوّل.

المسألة الثانية: في معنى اللانهاية في الماضي [1]

اعلم أنّه سنثبت انتهاء الحوادث الماضية وأنّ دخول اللانهاية فيها ممتنع عند أهل الملل كافة، أمّا الأوائل فأثبتوا حوادث لا نهاية لها في الماضي، وسيأتي الكلام معهم إن شاء الله تعالى.

قالوا: إذا قلنا الأشخاص الماضية غير متناهية احتمل أمرين:

الأوّل: أنّ كلّ واحدٍ من تلك الأشخاص غير متناهٍ، وهو معلوم البطلان، وإنّما ذكر لئلاّ يتوهّم إمكان الحمل عليه، كما حكم به على الجملة، كالحدوث.

الثاني: أنّ جملة الآحاد المجتمعة لها عدد غير متناهٍ، وهذا إمّا أن يفهم بحسب الوجود أو بحسب التوهّم، فالأوّل إن أُخذ بمعنى السلب، بأن يقال: إنّ جملة الأشخاص الماضية ليست أمراً له عدد متناه فهو صادق عندهم، لأنّ نقيضه، وهو أنّ جملة الأشخاص الماضية أمر له عدد موجود متناهٍ كاذب، إمّا لكذب موضوعها؛ لأنّ جملة أشياء كلّ واحدٍ منها لا يثبت مع آخر، بل يُعدم مع وجوده لا يكون بما هي جملة موجودة، إذ ليست موجودة في الخارج لفرض تنافيها فلا يمكن اجتماعها في الوجود في زمانٍ ما، أو لعدم تناهيها عندهم. وإن أخذ

١ـ لاحظ الفصل الحادي عشر من المقالة الثالثة من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء. وقارن طبيعيات النجاة: ١٢٥ـ١٢٦؛ المباحث المشرقية ١: ٣١١ـ٣١٤؛ الأسفار٤: ٢٩ـ٣٠.

بمعنى العدول، بأن يقال: جملة الأشخاص الماضية أمر له عدد غير متناهٍ فهو باطل، لأنّ موضوع المحمول الثبوتي يجب أن يكون ثبوتياً، ومجموع الأشخاص الماضية غير موجودة في شيء من الأحوال البتة، ولا في الذهن أيضاً، لقصوره عن استحضار عدد غير متناهٍ بالفعل، و [1] إن قوى على استحضار وصف اللانهاية لوحدته [2]. وأمّا الثاني وهو المأخوذ بحسب الوهم، فهو أن يقال: إنّ المتوهم من الأشخاص الماضية عدد أيّ واحد أخذته تجد واحداً غيره قد وجد من غير حاجة إلى التكرير، ولا ينتهي الحساب إلى واحدٍ غير مسبوقٍ بغيره، وهو ممكن عندهم.

المسألة الثالثة: في معنى اللانهاية في المستقبل [3]

النظر في الأُمور المستقبلة، إمّا أن يكون في وجودها، أو في تناهيها ولا تناهيها.

أمّا الأوّل: فنقول لا شك في أنّ الأُمور المستقبلة ليست موجودة بالفعل، لأنّ الموجود في المستقبل هو الذي لم يُوجد بَعدُ، بل هي موجودة بالقوة، فنقول حينئذٍ: إمّا أن نعتبر كلّ واحدٍ واحد من تلك الأُمور، أو نعتبر حال الجميع، فإن اعتبرنا حال كلّ واحدٍ واحد، فإمّا أن يكون كلّ واحدٍ منها موجوداً بالقوّة في وقتٍ واحدٍ وهو صحيح، وإمّا أن يكون كلّ واحدٍ موجوداً بالقوّة في كلّ وقتٍ [وهو باطل] [4]، وإلاّ لم يوجد في وقت من الأوقات شيء من الأشخاص، ولا يمكن أن يبقى الحادث الواحد مستمراً أبداً. وإن اعتبرنا وجود الكلّ من حيث هو كلّ فذلك على وجهين:

١ـ تكون «و» وصلية.

٢ـ ق: «لوجد به».

٣ـ راجع نفس المصادر.

٤ـ أضفناها بمقتضى السياق و المعنى.

أ: أن يكون ذلك الكلّ موصوفاً دائماً بأنّ بعضاً منه موجود بالفعل وبعضاً منه موجود بالقوّة، فهو صحيح أيضاً، لأنّ الماهية ذات الآحاد المتعاقبة يصحّ أن يقال: إنّ ما تحمل عليه تلك الماهية دائماً شيء موجود بالقوّة، ولا يجوز أن يخرج إلى الفعل بحيث لا يبقى بعده منه شيء بالقوّة، لكن يبطل باعتبار أنّ الكلّ بما هو كلّ غير موجودٍ حتى يوصف بما هو ثبوتي.

ب: أن يكون ذلك الكل بحيث يكون كلّ واحدٍ من المعدومين منه يكون موجوداً بالقوّة بحسب وقتٍ معين، وإن لم يكن منه شيء بالفعل.

وأمّا الثاني: وهو النظر في تناهيها ولا تناهيها، فاعلم أنّه يصحّ أن يقال للأشياء التي في طريق التكوّن: إنّها أبداً متناهية بالفعل، باعتبار أنّها دائماً تكون واصلة إلى حدٍّ معيّن، فتكون بذلك الاعتبار متناهية، وإنّها أبداً متناهية بالقوّة، باعتبار النهايات الأُخرى التي بالقوّة بعد النهاية الحاصلة بالفعل، وإنّها غير متناهية لا بالقوة ولا بالفعل أبداً بالقياس إلى النهاية الأخيرة التي لا يحصل بعدها شيء آخر البتة، فظهر صدق أنّها متناهية بالفعل، بالقياس إلى النهاية الحاضرة، ومتناهية بالقوّة، بالقياس إلى ما سيحضر، وأنّها غير متناهية بالقياس إلى نهاية لا نهاية بعدها، فصحّ أنّ ما لا نهاية له موجود بالفعل دائماً، أي من جهة أنّه غير متناهٍ إلى نهاية أخيرة، وصحّ أنّ ما لا نهاية له موجود بالقوة دائماً، أي من طبيعته دائماً شيء بالقوّة لا يخرج إلى الفعل إلاّ وتعقّبه شيء آخر.

المسألة الرابعة: في أنّ اللانهاية عدمية [1]

ذهب بعض مَن لا مزيد تحصيل له، إلى أنّ اللانهاية من جملة

١ـ راجع الفصل التاسع من المقالة الثالثة من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء؛ المباحث المشرقية ١:٣١٤.

المبـادئ[١]. ونحن نقرّر تحقيق ذلك فنقول: «ما لا نهاية» يعتبر على وجهين:

الأوّل: نفس هذا المفهوم.

الثاني: معروضه.

والثاني: راجـع إلى الماهيات والمفهـومات التي تـوصف بهذا الـوصف، ولا يمكن أن يكون مبدأ من حيث هذا المفهوم.

والأوّل: راجع إلى مجرّد اعتبـارٍ نسبي ليس له مفهـوم مستقل، ولا يمكن أن يعقل بالاستقلال ولا منفرداً بالوجـود، فكيف يكون مبدأً لغيره. ولأنّها أمر عدميّ، لأنّ طبيعة القوّة عنها لا تزول، لأنّ الذي لا نهاية له لا ينتهي إلى زوال طبيعة القوّة عنه، فحقيقة مـا لا نهاية له ووجوده متعلّقـة بالقوّة دائماً، والقوّة متعلّقـة با لمادة لا بالصورة التي هـي الفعل، فلا يتحقّق للانهاية كلّ وجملـة، لأنّ الكلّ صورةٌ أو ذو صورة، وهي منفية عنها.

المسألة الخامسة: في امتناع حركة ما لا يتناهى[٢]

إعلم أنّ الجسم يمتنع عليه عدم التناهي، لكن لو فرض لامتنع عليه الحركة الاينيّة، لأنّـه إن كان غير متنـاهٍ من جميع الجوانب لم يَخْلُ عنـه مكان، فـلا تتحقّق الحركة الاينيّة، لأنّها إنّما تكون من مكان إلى مكانٍ خـالٍ عنه، فإذا كان مشغولاً به امتنعت حركته إليـه. وإن كان متناهياً من جهة وغير متناه مـن أُخرى، فإنّه يمتنع أن يتحرّك في الأين إلى الجهـة التي هو غير متناه فيها، لعدم فـراغ عنه، ويمتنع أن يتحرّك في الأين إلى الجهة التي هو متناهٍ فيها، لأنّه إذا انتقل إلى الجهة الفارغة، فإمّا

١ـ أي مبادئ العالم.

٢ـ راجع الفصـل العاشر من المقالـة الثالثة من الفـن الأوّل من طبيعيات الشفاء ؛ المباحث المشرقية ١:٣١٤.

أن ينتقل الجانب الآخر أو لا ، فإن انتقل خلا الجانب الآخر عنه، فانقطع فيها، فكان متناهياً في تلك الجهة، وقد فرضناه غير متناه فيها، هذا خلف. وإن لم ينتقل ولم يخل[١]، لم تكن تلك حركة، بل ازدياد في الجهة التي تناهى فيها.

ولأنّ تلك الحركة ليست طبيعية، لأنّ الطبيعي هو الذي يطلب أيناً طبيعيّاً وحدّاً معيناً، وكلّ حدٍّ فهو محدود، والمحدود لا ينتقل إليه ما لا حدّ له، ولا تكون قسرية، لأنّ القسر على خلاف الطبع، وحيث لا طبع فلا قسر.

وفيه نظر، لأنّا نمنع أنّ الطبيعة فيما لا يتناهى تطلب حدّاً متناهياً.

ولأنّ تناهيه من بعض الجوانب، إن كان طبيعياً وجب تناهيه من الجميع، لتساوي فعل الطبيعة الواحدة في جميع الجهات، وإن كان بالقسر، فإن أفاد القاسر ذلك الحد بأن قطعهُ لم يكن ذلك الانتهاء إلى فضاء، بل إلى مقطوع من جنسه، فلا يكون هناك مكان يتحرك إليه، وإن أفاده حدوداً من غير أن يقطع منه شيئاً بواسطة التكاثف الحقيقي، فيكون من شأن ذلك الجسم أن يكون متناهياً بذلك القاسر، وغير متناهٍ بمقتضى طبعه، وهو محال. وهذا غير دال على المطلوب، بل على امتناع وجود جسم هذا شأنه.

واعلم أنه كما امتنعت الحركة على الجسم الذي لا يتناهى، كذا تمتنع الحركة الطبيعية على أجزائه، لأنّه إن كان غير متناهٍ من جميع الجهات لم يكن المكان المتروك مخالفاً للمكان المطلوب بالطبع، فلا تُعقل فيه حركة طبيعية، وإن كان غير متناهٍ من بعض الجهات بحيث يتحرك ذلك الجزء في الخارج عن ذلك الحد، فتكون حركة ذلك الجزء إلى مكان مطلوب له طبعاً، وهو الذي يطلبه الكل، لمساواته إيّاه في الطبيعة، لكنّ الكل لا يطلب مكاناً بالطبع، إذ لا محيط له حتى يطلبه، وليس مطلوبه الخلاء لاستحالته، فإذن ليس للكل حيّز مطلوب، فلا يكون

١ـ س و م : «ولم يخل» ساقطة.

للجزء ذلك، لمشابهته إيّاه في الطبيعة. فالأجسام التي لأجزائها حركات طبيعية إلى جهاتٍ محدودةٍ كلّها متناهية.

المسألة السادسة: في امتناع وقوع فعل ما لا يتناهى أو انفعاله في زمان [١]

إعلم أنّ الجسم إذا كان غير متناهٍ، وجب أن يكون فعله وانفعاله واقعين في الآن لا في الزمان، ومتى كانا زمانيّين وجب تناهيه.

أمّا بيان أنّه لا يجوز أن يكون الجسم الغير المتناهي فاعلاً فعلاً زمانياً، فلأنّ المنفعل إن كان متناهياً وجب أن ينفعل جزء منه عن جزءٍ من الفاعل، فإذا فعل جزء من غير المتناهي في المتناهي، أو في جزءٍ منه وجب أن يكون نسبة زمان فعل ذلك الجزء في المنفعل إلى زمان فعل [٢] غير المتناهي إلى ذلك المنفعل، كنسبة قوّة غير المتناهي إلى قوّة المتناهي، لأنّ الجسم كلّما كان أعظم كانت قوّته أعظم، فزمان أثره أقصر، فإذا كان عِظمه غير متناهٍ وجب أن يقع أثره لا في زمان، لأنّ كلّ زمانٍ يفرض فإنّ الأثر في نصفه أقصر من الأثر في جميعه، لكنّا فرضنا فعله في زمان، هذا خلف.

وإن كان المنفعل غير متناهٍ، كان نسبة انفعال جزءٍ منه إلى انفعال كلّه كنسبة الزمانين، فيقع انفعال كلّ جزءٍ منه لا في زمان، ويكون انفعال الجزء الأصغر أسرع من انفعال الجزء الأكبر؛ لأنّ الصغر مقتضٍ للسرعة فيكون أسرع من الكائن لا في زمان. وإذا عرف ذلك من جهة الفعل، فليعرف مقابله من جهة الانفعال.

واعلم أنّ الصورة قد تشتد في تأثيرها، على معنى: أنّ النار الكبيرة تأثيرها

١ـ راجع نفس المصادر.

٢ـ س و ق: «محلّ».

أشد من تأثير النار الصغيرة، وليست هذه الزيادة زيادة الشدّة في الجوهر، بل في الأثر باعتبار زيادة المقدار، لا شدته ولا شدة الجوهر.

البحث الحادي عشر: في بقايا مسائل الكم

المسألة الأُولى: في أنّ المقدار هل يوجد في الخارج منفكّاً عن المادة أم لا [1]؟

اختلف الأوائل في ذلك على حسب اختلافهم في الخلاء، فمثبتوه جوّزوا انفكاك المقدار عن المادة، والمانعون هناك منعوا هنا.

احتجّ المانعون بأنّ هنا مقداراً حالاً في الأجسام، فلو قدّرنا مقداراً مجرداً عن المادة، فإمّا أن يكون تجرّده لذاته، أو لأمر لازم لذاته، أو لأمر عارض لذاته، والأوّلان باطلان، وإلاّ لكان كلّ مقدارٍ مجرّداً عن المادة، فلا يكون مقدار ما ملابساً للمادة، لأنّ الذات إذا اقتضت التجرّد استحال حلولها في المحل لعارض.

وإن كان لعارض فإمّا أن يكون المقدار المجرّد حالاً فيه، أو يكون محلاً له، أو يكونا حالّين في محلّ ثالث، أو يكون ذلك العارض لا حالاً في المقدار ولا في محلّه، ولا يكون محلاً له. والأوّل باطل؛ لأنّ ذلك المحل، إن كان غنياً في ذاته عن الموضوع، كان المقدار حالاً فيما هو غني عن الموضوع، فلا يكون مجرّداً عن الموضوع. وإن كان محتاجاً إلى الموضوع، كان المقدار الحالّ فيه حالاً في ذلك الموضوع، فيكون أولى بالحاجة إلى الموضوع .ويستحيل أيضاً أن يكون هذا المجموع غنياً عن الموضوع.

١ــ راجع الفصل الرابع من المقالة الثالثة من إلٰهيات الشفاء؛ شرح الإشارات ٢:٥٩؛ المباحث المشرقية ١:٣١٨.

والثاني باطل أيضاً؛ لأنّ المقدار إذا كان لـذاته محتاجاً إلى الموضوع استحال أن يستغني عنه بسببٍ عارض يحل فيه، ولا يجوز أن يكون غنياً بذاته عن الموضوع ويعرض له ما يحْوِجه إليه، لأنّ ما بالذات لا يزول بسبب العوارض.

والثالث باطل، لأنّ المقدار حينئذٍ يكون مادياً، مع أنّه قد فرض مجرّداً.

والرابع باطل، أمّا أوّلاً: فلتساوي نسبـة المجرّد إلى جميع المقادير، فلا يقتضي تخصيص بعضها بـالتجرّد والاستغناء، وبعضهـا بالحاجة والحلـول في المادة. وأمّا ثانيـاً: فلأنّ المقدار حينئـذٍ يكون لذاتـه محتاجـاً إلى الموضوع، فلا يصير غنيـاً عنه بسبب غيره، كغيره من الأعراض.

اعتـُرِض [١] بمنع استحـالة تجرّد بعض المقـادير لـذاته، وإن كـان البعض الآخر قائماً بالموضوع، كما أنّ الحيوانيـة محتاجة إلى الناطقية في بعض المواضع دون البعض، فكما استغنت الحيـوانية التي في الفـرس مثلاً عـن الناطقية، واحتـاجت الحيـوانيـة التي في الإنسـان إليها، فليجـز في بعـض المقاديـر أن يحتـاج إلى المادة ويستغني بعض المقادير في بعض الصور عنها.

وأُجيب بـالفـرق بين المقدار والطبيعـة الجنسية، فـإنّ الجسم طبيعـة نوعيـة محصّلـة وكذا السطح طبيعـة أُخـرى نوعيـة، والخط أيضاً كـذلك، فـلا يمكن أن يختلف مقتضى كلّ واحدٍ منهـا بالحاجة والاستغناء المستندين إلى الـذات باعتبار اختلاف المقارنات.

وأمّا الطبيعـة الجنسية فإنّها أمـر مبهم غير محصّل، وإنّما تتحصّـل بفصولها التي تضاف إليها، وتتعيّـن بها عند العقل، ويكمل بـاعتبارها في العقل تصوّرها، كالمقدار المطلق الذي هو جنـس للجسم والسطح والخط، فإنّه مبهم لا يفهم منه سوى أنّه شيء يقبل القسمة، لكنّ هـذا المفهوم غير محصّل، ولا يكمل تصوّره إلاّ

١ـ راجع الفصل الرابع من المقالة الثالثة من إلٰهيات الشفاء؛ المباحث المشرقية ١: ٣١٩.

بما ينضاف إليه مـن الفصول كقبوله للقسمة في جهـةٍ واحدةٍ أو جهتين أو ثلاث، فحينئذٍ يفهم منه أنّه خطّ أو سطح أو جسم، وأمّـا قبل ذلك فلا يفهم منه إلاّ أنّه شيء يمكن أن يكـون جسماً، أو شيء يمكن أن يكون سطحـاً، أو شيء يمكن أن يكون خطاً، فلا يتحقـق له مفهوم محصّل عند العقل. وأمّا كـون البعد بعضه قائم لا في مادة وبعضه قـائم بالمادة، فليس من الفصول المنـوعية [1] للبعد، بل طبيعة واحدة، فيجب أن لا تختلف لوازم هذه الطبيعة.

واعترض [2] بأنّ النقـض إنّما ورد على أنّ الشيء إذا احتاج إلى مـوضـوع في موضع وجب أن يحتـاج في كلّ موضع، ونحن قد نقضنا عليكـم بالجنس المحتاج إلى فصل معيّـن في موضـع دون موضع، مع وحدة ماهيـة الجنس، فإذا جاز ذلك هنا فليجز هناك [3].

والفرق بين طبيعـة الجنس غير محصّلة وطبيعة البعـد محصّلة، لو سلّـم كان فـرقاً في غير محلّ الجمع، بـل الجواب أنّ الجنس محتـاج إلى فصلٍ يقـوّمه، فكـانت الحاجة لازمة له أبداً، وتعيّـن الفصول إنّما جاء من جانب الفصل لا الجنس.

وفيه نظر، لأنّا نمنع كون كلّ واحدٍ من هذه الأُمور طبيعة نوعية، بل جاز أن يكون كـلّ واحدٍ منها جنسـاً، وكيف لا يكون كـذلك وعندهم أنّ الجسميـة التي للفلك يمتنع عليها الانفصـال لصورة نوعية اقترنت بها ونوّعتهـا وجعلتها مخالفة للعنصريات بالـذات، كما يجعل الفصل الجنس مختلف الأنواع بالـذات، وكذلك السطح. والخط المستقيم عندهم مغاير للمستدير بالنوع.

سلّمنا، كونه طبيعة نوعيـة، لكن لا نسلّم أنّ الحلول والتجرّد من الأعراض

١ـ ج وق: «النوعية».

٢ـ والمعترض هو الرازي في المباحث المشرقية ١: ٣١٩.

٣ـ أي في البعد.

اللازمة لماهية ما يعرضان له، فإنّه المتنازع، ولو سلّمنا وجوب حلول المقدار في محلٍ قائمٍ بذاته غير موجود في موضوع، فَلِمَ قُلتم إنّه يجب أن يكون حينئذٍ حالاً في المادة؟!

المسألة الثانية: في تحقيق كون المقدار تعليمياً [1]

إعلم أنّ أنواع المقدار المتصل ذي الوضع، ثلاثة [2]؛ لأنّ المقدار لا بدّ فيه من الانقسام، فخرجت النقطة ـ التي هي شيء غير منقسم ـ عنه، وبقي ما ينقسم في جهة واحدة وهو الخط، وما ينقسم في جهتين وهو السطح، وما ينقسم في الثلاث وهو الجسم التعليمي. ولا يمكن الزيادة عليها، لأنّ الخطوط المتقاطعة على زوايا قائمة لا تزيد أبعادها عن الثلاثة.

ثمَّ قد سبق أنّ هذا المقدار لا يفارق المادة في الخارج عند أكثرهم، ويمكن أن يفارقها في الذهن [3]، فإنّه يمكننا أن نعتبر مجرّد المقدار وإن لم نلتفت إلى موادّه ككونه مقداراً لأرض أو لماء أو لهواء، فإذا تخيّلنا الجسمية ــ التي هي الأبعاد الثلاثة ـ من غير اعتبار شيء من المواد البتة [4]، ولا أحوالها، كان ذلك المتخيّل هو الجسم التعليمي، لأنّه موضوع بعض علم الهندسة.

ثمَّ [إنَّ] تلك الأبعاد الثلاثة المتخيّلة لا تتخيل، ولا تحسّ إلاّ جسماً متناهياً،

١ـ راجع المباحث المشرقية ١: ٣٢٠ـ ٣٢١.

٢ــ أي الكم المتصل القارّ، راجع مقولات أرسطو من منطقه ١: ٤٣؛ شرح الإشارات ٢: ١٥٤ وما بعدها، وراجع في لزوم تعريف المقدار بـ «ذي الوضع» شرح شرح الإشارات لقطب الدين الرازي، والفصل الرابع من المقالة الثالثة من إلٰهيات الشفاء.

٣ـ انظر «كيفية مفارقة السطح للجسم والخط للسطح توهماً» في الفصل الرابع من المقالة الثالثة من إلٰهيات الشفاء.

٤ـ م: «البتة» ساقطة.

فتخيّلنا السطح حينئذٍ، لأنّه نهاية الجسم، فإن تخيّلنا السطح من حيث هو ذو بُعدين لا غير، ولم نعتبر كونه مصاحباً للجسم ولا لما يعرض له من الألوان وغيرها بالإطلاق كالخشونة والملاسة [١] وغيرهما [٢]، كان هذا المتخيّل هو السطح التعليمي. فإن تخيّلنا السطح متناهياً ونظرنا إلى نهايته من حيث هي ذو بُعد واحد لا غير، ولم نلتفت إلى أنّ ذلك الخط يستصحب السطح، ولا غيره من الأعراض القائمة به كالاستقامة وغيرها [٣]، كان ذلك المتخيّل خطاً تعليمياً. وإذا تخيّلنا الخط متناهياً تخيّلنا نهايته وهي النقطة، فإذا نظرنا إليها من غير التفاتٍ إلى مصاحبة الخط وغيره، فقد جرّدنا النقطة في النظر والاعتبار، فهذه المقادير إذا أُخذت مجرّدة في الذهن عما عداها كانت هي المقادير التعليمية، لأنّها موضوع علم التعاليم.

واعلم أنّ أخذ الجسم تعليمياً يفارق أخذ السطح والخط كذلك، لأنّ الجسم يمكن أخذه باعتبار أن لا يكون معه شيء آخر كمادة وغيرها، ويمكن أخذه لا باعتبار أن يكون معه شيء آخر، وبين الاعتبارين فرق ظاهر، فإنّ الأوّل أخذ شيءٍ بشرط أن لا يكون معه غيره، والثاني أخذ شيءٍ لا بشرط أن يكون معه غيره. وأمّا السطح والخط فلا يمكن أخذهما بالاعتبار الأوّل، بل بالثاني لا غير، فإنّه لا يمكن تخيّل السطح إلاّ بشرط أن يكون معه جسم، لأنّه لا يمكن أن يتخيّل إلاّ على وضع خاص، ويتوهّم له جهتان، فيكون منقسماً جسماً لا سطحاً [٤] وكذا الخط والنقطة.

١ـ الملاسة عبارة عن استواء وضع الأجزاء، والخشونة عبارة عن كون بعضها أرفع وبعضها أخفض.

٢ـ كالاستواء والاستدارة.

٣ـ كالانحناء، وهما فصلان منوعان للخط.

٤ـ راجع الإشارات ٢:١٥٧.

المسألة الثالثة: في النقطة[١]

وهي الجوهر الفرد عند المتكلّمين[٢]، وسيأتي البحث فيه.[٣]

وعند الأوائل أنّها عرض قائم بالجسم هي طرف الخط ورسموها بأنّها شيء لا ينقسم بوجه، ويجب تعيين الشيء بذي الوضع. وإنّما لم ينقسم؛ لأنّها نهاية الخط، فلو انقسمت لكان الجزء الأخير منها هو النهاية. ومن هنا نعرف أنّ الخط لا ينقسم في العرض، والسطح لا ينقسم في العمق. وإذا اجتمعت نقط متعددة لم يحصل منها خط؛ لأنّ النقطة الوسطى إن لاقت الطرفين بالاسر كان مداخلة، فلم يحصل مقدار ولا خط ولا غيره، وإن لاقتهما لا بالاسر انقسمت، فلا تكون كلّها هي النقطة.

وقد يقال على سبيل التفهيم: إنّ النقطة بحركتها تفعل الخط، وليس ذلك على وجه التحقيق؛ لأنّ حركة النقطة إنّما تكون على شيء من جسم أو سطح أو خط، فتكون متأخرة عنه[٤].

البحث الثاني عشر: في المكان

وفيه مسألتان:

المسألة الأُولى: في ماهيته[٥]

اختلف القائلون بثبوته في الأعيان في ماهيته، وضبط المذاهب فيه أن نقول:

١ـ راجع المباحث المشرقية ١: ٣٢٤ـ٣٢٦.

٢ـ راجع الجويني، الشامل: ٤٦. و في المعجم الفلسفي لصليبا: «النقطة ثلاثة أقسام: مادية و رياضية و متافيزيقية... و أمّا النقطة المتافيزقية فهي الذرة» ٢: ٥٠٣.

٣ـ في الفصل الأوّل من النوع الأوّل من القاعدة الثالثة من المجلد الثاني.

٤ـ راجع الفصل الرابع من المقالة الثالثة من إلٰهيات الشفاء «في إبطال ما قيل: إنّ النقطة يرتسم منها الخط».

٥ـ راجع الفصل السادس من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء ؛ طبيعيات النجاة: ١١٨ـ١٢٤.

المكان إمّا أن يكون جوهـراً، أو عرضاً، فإن كان جوهراً، فإمّا أن يكـون قائماً بذاته غنياً عن غيره أو لا.

والأوّل هو البعـد المفطور الذي بين طـرفي الإناء الخالي مثلاً أو شبهـه، فإنّ بين غايات الإناء الحاوي للماء أبعاداً ثابتـة تتعاقب عليها الأجسام، مساوٍ لما يملأ الإناء منهـا، وكذا بين الجدارين وشبههما. ثمَّ منهم مـن جوَّز خلو هـذا البعد عن المتمكن [١]، ومنهم مـن منع. وإن افتقـر إلى غيره فهـو جـزء الجسم إمّـا المادة أو الصورة. وإن كان عرضاً، فإمّـا أن يكون عبارة عن أي سطح كان، أو عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المساوي للسطح الظاهر من الجسم المحوي.

والأوّل: مذهب مشهور عند قدماء الحكماء ومتأخّريهم، ومذهب المتكلّمين آئل إليه؛ لأنّهم يجعلـون المكان هو الفراغ المتـوهّم الذي يشغله المتمكّن بـالحلول فيه[٢]، وهو المعتمد عندي.

والثاني: مذهب افلاطون [٣] فإنّه جعـل المكان هو الهيولى؛ لأنّ المكـان هو الذي تتعاقب عليه أشياء هي المتمكنات، والمادة تتعاقب عليها أشياء هي الصور، فكانا[٤] واحداً.

والثالث: مـذهب بعـض القدمـاء، فـإنّ المكان محدود حـاصر، والصـورة محدودة حاصرة [٥].

وهذان المذهبـان باطلان؛ لأنّ المكان يُفـارقه المتحرك بالحركـة وينتقل عنه

١ـ وهم القائلون بالخلاء.

٢ـ كتاب التعريفات: ٢٩٢.

٣ـ راجع المواقف ١١٥؛ القبسات: ١٦٤، ؛ نهاية الحكمة: ١٣٠.

٤ـ أي المكان والهيولى.

٥ـ وعلى الرأي الثاني والثالث يكون المكان جوهراً.

وإليه، وهو باقٍ في الحالين، ولا شيء من الهيولى والصورة كذلك؛ لاستحالة مفارقة الشيء جزئه مع بقائه. ولأنّ المكان مطلوب بالحركة، والهيولى والصورة لا تطلبان بالحركة، وليس الكائن الفاسد يطلب صورة لبطلانه عند مفارقة الأُولى وحصول غيره. ولأنّ المركّب قد ينسب إلى مادّته، فيقال: بابٌ خشبيٌ وخاتم فضي، والشيء لا ينسب إلى مكانه. وأدلّتهم من موجبتين في الشكل الثاني، فتكون عقيمة غير ناتجة.

وأمّا القائلون بأنّ المكان هو السطح مطلقاً فقد احتجّوا عليه، بأنّ الفلك الحاوي متحرك، وكلّ متحركٍ فله مكان، لكن ليس له سطح من حاوٍ [1] محيط به، وإلاّ لزم عدم تناهي الأجسام، فلم يبق مكانه إلاّ سطح الفلك الذي تحته. ولأنّ كلّ جسمٍ لابدّ له من مكان، والأبعاد متناهية، فلو لم يكن مكان الحاوي سطح المحوى كذبت الكلّية الصادقة.

وهو خطأ لمنع الكبرى، نعم المتحرك في الأين يجب أن يكون له مكان، لكن حركة المحدد ليست في الأين، بل في الوضع. والمكان إن جعلناه البعد صدقت الكلّية على تقدير التناهي، لأنّ المحدّد في بُعدٍ وإن جعلناه السطح الحاوي، لم يجب صدق الكلّية، فإنّه لا برهان عليها، بل على نقيضها. ثمَّ يقابل هذا المشهور لمشهور آخر، وهو أنّ الناس اتّفقوا على أنّ مكان الجسم الواحد واحد، ولو جعلناه أيّ سطحٍ كان، لكان لكل ما تحت المحدّد مكانان، وهو محال.

فإذا بطلت هذه الأقوال بقى [2] المشهور أمران:

الأوّل: أن يكون المكان هو البعد على ما اخترناه [3].

١ـ م: «خارج».

٢ـ كذا في المخطوطة.

٣ـ ق: «أخرناه».

والثـاني: السطح البـاطن من الجسـم الحاوي المماس للسطح الظـاهـر من المحوى.

فلنشرع في تحقيق الحق منهما فنقول:

إنّ بعض مـن جعل المكان هـو البعد زعـم أنّه ضروري، وأنّ العلم بـه لا يفتقر إلى دليل، ومنهم من جعله كسبياً، واستدل عليه بوجوه [١]:

أ: كون الجسم في المكان ضروري، وليس احتياجه إلى المكان لسطحه، فإنّه عـرض قائم بـه عندكـم، بل لجسميته، والمكـان مسـاوٍ للمتمكن عند العقـلاء، ومساو البُعدُ بُعدٌ ، لكنّ أبعاد الجسم ثلاثة، وللمكان أبعاد ثلاثة، وهو المطلوب.

ب: إذا اختلطت البسائط حصل نوع اشتباه بينها، وإنّما يتميّز بعضها عن بعض برفع البعض إلى أن يبقى واحد، فحينئذٍ يحصل امتيازه عنها، ولمّا كان المكان تتعاقب عليه المتمكنات، وجب أن يعتمد في امتيـازه إلى رفعها كلّها، فالباقي بعد ذلك الرفع يكون هو المكان، ونحن إذا فرضنا خروج الماء من الإناء، وعدم دخول الهواء فيه، حكمنا بأنّ الأبعاد التي كان الماء والهواء يداخلها باقية خالية عن مالئ، فعرفنـا أنّ المكان هو البُعـد الباقي، وأنّ ذلك البُعـد قد كـان موجوداً حـال وجود المالئ فيه.

ج: لو كـان المكان هو السطـح الحاوي لزم الحكم بحركـة ما هو سـاكن، وبسكون ما هو متحرك، والتالي باطل بالضرورة فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: أنّ المكان إذا كان هو السطح الحاوي، يكون الحجر الواقف في الماء الجاري، والطير الـواقف في الهواء، متحـركين، لأنّهما تفـارقـان كـلّ حـالٍ سطحاً حاوياً لهما، ويرد عليهما سطح آخـر حاوٍ، والحركة عبارة عن انتقال الجسم

١ـ انظر الوجوه في الفصل السادس من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء.

من مكانٍ إلى مكان، وقد حصل هذا المعنى فيهما، فكانا متحركين مع أنّهما ساكنان بـالضرورة، وكلّ سكونٍ ففـي مكانٍ واحـد، فليس السطح، فهـو البعد الـذي لا ينتقل ولا يتبدّل بوجه، بـل يكون ثابتاً [١]، وإنّما تحرك الجسم الحاوي لـه أو لا [٢]، ويكون كلّ فلكٍ محوي وكـلّ كوكبٍ ساكناً لملازمتـه السطح الحاوي له، والضرورة قاضية بحركة الشمس وسكون الحجر في الماء الجاري.

د: من شأن المكان الثبـات والبقاء وعدم الحركة والـزوال، وهذا إنّما يتحقّق في البُعد، فإنّه لا يزول ولا ينتقل عن موضعه ولا يتحرك البتة، وأمّا نهايات المحيط فإنّها قد تتحرك بوجه ما وتزول.

هـ: الناس يصفـون المكان بـالخلو والفـراغ تارة، وبـالامتلاء أُخـرى، ولا يصفون السطوح بذلك، فتغايرا.

و: لـو جعلنا المكـان هـو السطح المماس لسطـح المتمكن لم يكن لأجـزاء المتمكن مكان، ولو كان عبارة عن البُعد كان لها مكان.

ز: النار في حـركتها إلى فـوق والأرض في حركتهـا إلى أسفل تطلب مكـاناً بكلّيتهـا، ولا يطلب نهاية الجسـم الذي فـوقـه أو تحته، فإنّ النهـايـة يستحيل أن يلاقيها جسم، فالمطلوب هو البعد على الترتيب.

اعتُرض على [٣] أ: بـأنّكم إن عنيتم بكـون الجسم مقتضيـاً للمكان، أنّـه بجسميته يصحّ أن يحيط به جسـم آخر فذلك مسلّم، ولا [٤] يلزم منه مقصودكم،

١ـ في الشفاء: «دائماً واحداً بعينه».

٢ـ كذا في النسخ.

٣ـ انظـر الاعتراضات والجواب على الوجـوه في الفصل التاسع من المقـالة الثانيـة من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء؛ المباحث المشرقية ١: ٣٣٥ـ٣٣٦.

٤ـ في المباحث المشرقية: «لا» ساقطة.

وإن عنيتم به أنّ كلّ بُعدٍ من جسميته يقتضي بُعداً يكون فيه، فهو مصادرة على المطلوب الأوّل.

وفيه نظر، لأنّ الأوّل غير ممكن الإرادة، وإلاّ لزم أن يكون كلّ جسمٍ كذلك، فالمحيط له محيط، ويلزم عدم تناهي الأبعاد، وهو محال. بل المراد المعنى الثاني، وليس مصادرة على المطلوب الأوّل، بل هو حكم ضروري يشهد به العقل، فإنّا نعلم بالضرورة أنّ أبعاد الجسم مساوية للأبعاد التي داخلها الجسم.

وعلى ب: بأنّه يلزم ممّا فرضتموه وجود البُعد، ولكنّ الذي فرضتموه محال عندنا، واللازم عن المحال لا يجب أن يكون صحيحاً، بل يجوز أن يكون محالاً.

وفيه نظر، لأنّ المحال لم يلزم من فرضنا، بل من الخلاء، لا من إثبات البُعد؛ لأنّ العقل حاكم بثبوته، أقصى ما في الباب أنّكم تدّعون وجوب انتفاء الخلاء، ونحن ننازعكم فيه على ما يأتي، ولكنّ ذلك لا مدخل له في إثبات البُعد ونفيه.

وعلى ج: إن عنيتم بسكون الطير في الهواء، عدم تبدّل نسبته إلى الأُمور الثابتة، فهو ساكن بهذا المعنى، لكن لِمَ قلتم إنّ السكون بهذا المعنى يقتضي الاستقرار[1] في مكان واحد؟! وإن عنى بالسكون نفس الاستقرار في مكانٍ واحد، فهذا الجسم ليس بساكن.

ثمّ المتحرك إن عنى به ما يكون مبدأ المفارقة للأُمور الثابتة فيه من ذاته أو من غيره، فهذا متحرك. وإن عنى به ما يكون مبدأ المفارقة من ذاته، فهذا ليس بمتحرك ولا ساكن، ولا امتناع في ذلك، فإنّ الجسم في الآن ليس بمتحرك ولا ساكن.

وفيه نظر، فإنّ كلّ عاقلٍ يجزم بسكون الطير في الهواء، والحجر في الماء، وإن

١ـ كذا في المباحث المشرقية، وفي المخطوطة: «الاستمرار» ومثله فيما يأتي لاحقاً.

استبدلا سطوحاً بعد سطوح على التعاقب، والسكون هو حصول الجسم في مكانٍ واحدٍ أزيد من زمانٍ واحدٍ، أو عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرك، مع أنّ الحركة تستلزم تعاقب الأمكنة على التساوي، فلمّا كان هذا الجسم ساكناً، وكلّ ساكنٍ فإنّه يحفظ مكاناً واحداً [1]، وهذا لا يحفظ سطحاً واحداً، جزم العقل بالمغايرة بين المكان والسطح.

وعلى د: إنّ المكان من شأنه أن لا يتحرك بذاته، لا أنّه لا يتحرك مطلقاً، فإنّ عدم حركته بالعرض غير مشهورٍ ولا مسلّم، كيف والمشهور بين الناس أنّ الجرّة مكان للماء وأنّها تتحرك؟!

وفيه نظر، فإنّه من المشهور أنّ المكان لا يتحرك، لا بالذات ولا بالعرض، وإلاّ وجب أن يكون له مكان، لأنّ كلّ متحركٍ سواء كان بالذات أو بالعرض فله مكان، والجرة ليست مكاناً اتفاقاً، بل إمّا البُعد الذي احتوت عليه، أو السطح الباطن منها، لكنّ السطح منتقل بانتقالها بخلاف البُعد، فكان جعله في المشهور مكاناً أولى من جعل السطح.

وعلى هـ: بأنّ الأُمور المبنيّة على العرف والعادات، لا يصحّ التعويل عليها في العقليات، مع أنّ الناس لا يمتنعون من أن يقولوا: إنّ البسيط الذي هو داخل الجرة مملوء وفارغ.

وفيه نظر، لأنّ احتياج الجسم إلى المكان أمر حاصل عند فطرة العقل [2]، ولاشكّ في أنّ العقل يقسّم المكان إلى حالتي الخلو والامتلاء ويجزم به جزماً ضرورياً، فليس مستنداً إلى عرف أو عادة يمكن تغييرهما ولا يكون لهما

١ـ ق وج: +«و هذا لا يحفظ مكاناً واحداً»، و لعلّه من زيادة الناسخ.

٢ـ قال صدر المتألهين: «ثم من أمعن النظر في حال كل جسم طبيعي يجد أنّ في جبلته طلب المكان والمحافظة عليه»، الأسفار ٤:٤٨.

أصل عقليّ [1]، ووصف البسيط بالخلو والامتلاء باعتبار الأبعاد التي اشتمل عليها.

وعلى و : أيّ برهان قام على أنّ لكلّ جسم مكاناً، حتى يحصل لأجزاء البُعد مكان؟! بل لها وضع، والفلك الأقصى له وضع وحركة فيه، فأمّا أنّ لكل جسمٍ مكاناً لا محالة، فذلك ممّا لم يثبت البتة، وإذا لم يثبت لم يلزمنا الحكم بأنّ المكان هو البُعد لا غير.

وفيه نظر، لأنّا ندّعي أنّ افتقار كلّ جسمٍ إلى مكانٍ بالمعنى الذي ذكرناه ـ وهو البُعد ـ ضروري، فإنّ الضرورة قاضية بأنّ للجسم أبعاداً ثلاثة، وأن مطابق الأبعاد مساوٍ لها.

وعلى ز : بأنّ طلب النهاية على وجهين:

الأوّل: هو أن يطلب الحجم أن يدخل في نفس السطح، وذلك محال.

الثاني: أن يطلب أن يلاقيه الآخر ملاقاة المحيط المحاط، وهذا المعنى يتحقّق مع القول بجعل النهاية مكاناً.

وفيه نظر، فإنّ النار كما تطلب القرب من المحيط كذلك كلّ جزءٍ منها، فيكون المطلوب هو البُعد خاصة.

احتج القائلون بأنّ المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي، بأنّ للمكان خواص:

أ: أن يكون الجسم فيه.

ب: أنّه لا يسع غيره معه.

ج: أنّه يفارق بالحركة.

د: أنّه يقبل المنتقلات .

١ـ في جميع النسخ: «أصلاً عقلياً»، أصلحناها طبقاً للسياق.

ثمَّ قد يقال لما يستقر عليه الجسم ويمنعه من النزول: إنّه مكان، ولمّا تأملوا الجسم الأسفل عرفوا أنّه بأجمعه ليس مكاناً للأعلى، إذ لو عدم الجسم ولم يبق إلاّ سطحه الحاوي لكان هو المكان، لأنّ الأعلى يمكنه أن يستقر عليه ويمنعه من النزول.

ثمَّ إنّهم يجعلون للسهم النافذ في الهواء مكاناً، وللطير الواقف في الجو مكاناً، وليس تحتهما ما يمنعهما من النزول، فيحصل من أقوالهم أنّ المكان هو السطح المماس الحاوي لوجود الأمارات الأربع المتفق عليها بين الجماهير فيه، فإنّ الجسم يحصل فيه، ولا يسع معه غيره، ويفارقه المتحرك بالحركة، ويقبل المنتقلات. وأيضاً القول بأنّ المكان هو البعد محال، فيكون هو السطح، إذ لا يعقل غيرهما. وبيان الأوّل من وجوه[1]:

الأوّل: لو كان المكان هو البُعد لزم التداخل، أو حلول المعدوم في المعدوم، أو حلول المعدوم في الموجود، أو بالعكس، أو مساواة الكل للجزء في المقدار. والأقسام بأسرها باطلة بالضرورة، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: أنّ المكان لو كان هو البُعد لكان مغايراً لبُعد الجسم المتمكن بالضرورة، فإذا حلّ فيه فإمّا أن يبقى البُعدان كما كانا متميزين، فيكون الكلّ مساوياً لجزئه في المقدار، ضرورة عدم اتّساع الإناء بعد حلول الماء فيه، وعدم زيادة مقدار الماء باعتبار حلوله في الإناء، وإن لم يبقيا متميزين لزم التداخل. وإن حصل العدم، فإن عُدِما معاً لزم حلول المعدوم في المعدوم، وإن عُدِمَ المتمكن لزم حلول المعدوم في الموجود، وإن عُدِمَ المكان لزم العكس.

الثاني: لو كان المكان هو البُعد لزم اجتماع بُعدين متماثلي الماهية في مادة

١ـ راجع الفصل السابع من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء؛ المباحث المشرقية ١: ٣٣٦ـ٣٣٨.

واحدة، فلا يحصل الامتياز بينهما بالذاتيات ولا باللوازم، لتساويهما في الماهيّة ولوازمها، ولا بالعوارض [١] لتساوي نسبتها إليهما؛ لأنّ المثلين إذا حلاّ في مادةٍ واحدةٍ، لم يكن أحدهما بعروض العارض له أولى من الآخر، فإمّا أن يكون عارضاً لهما، أو لا يعرض لشيءٍ منهما، وعلى التقديرين يرتفع الامتياز والاثنينية والتعدّد، ويلزم من ذلك ما تقدّم من المحالات.

لا يقال، يمتاز أحدهما عن الآخر بكون أحدهما حالاّ في الجسم، والآخر محلاّ له.

لأنّا نقول: إنّهما مثلان، فتخصيص أحدهما بالحاليّة والآخر بالمحلّية ترجيح من غير مرجح.

الثالث: البُعد الشخصي هو البُعد المشار إليه بين طرفي هذا الإناء، أو بين هذين الجدارين مثلاً، فلو كان المكان هو البُعد، مع أنّ للمتمكن بُعداً آخر لاجتمع بين طرفي الإناء بُعدان، مع أنّ البُعد المشار إليه الشخصي [٢] ليس إلاّ بُعداً واحداً، وذلك يفضي إلى الشك في المحسوسات في أنّ الواحد منها هل هو واحد أم أكثر؟ بل جوّز العقل أن يكون أكثر من بعدين وثلاثة، وإلى ما لا يتناهى، وهذا معلوم البطلان بالضرورة، فإذن ليس بين طرفي الإناء إلاّ بُعد المتمكن.

لا يقال: إنّما حكمنا بتعدّد البُعد بين طرفي الإناء، لأنّا قدّرنا خروج المتمكن منه، وعدم دخول آخر، ثمّ وجدنا بَعد ذلك بُعداً فارغاً فحكمنا بوجوده حال خلوه عن بعد المتمكن، فإذا فرضنا وجود المتمكن فيه علمنا أنّه قد اجتمع بُعدان، بخلاف غيره من الأشخاص، فإنّ المحسوس من الجسم الواحد ليس إلاّ الواحد، فلا يلزم تشكك العقل في أنّ هذا الإنسان واحد أو اثنان؟ ولا البعد ثلاثة

١ـ أي العوارض المفارقة.

٢ـ ق: «الشخصين».

أو أزيد؟

لأنّا نقول: فرض خروج الماء وعدم دخول جسم آخر فيه فرض لوجود الخلاء، وهو محال، فيكون المبنيّ عليه محالاً، ولو فرضنا إمكانه، لكن استفدنا منه أنّ الواحد في الماهيّة وفي الإشارة الحسية، قد لا يكون واحداً بالشخص، بل كثيراً به. وإذا جوّزنا ذلك، وثبت أنّ هذا الطريق لم يوجد في الإنسان المشار إليه، ولكن مع ذلك لا يمكننا القطع بكونه إنساناً واحداً، لإمكان وجود طريق آخر يقتضي ما اقتضاه الأوّل من كثرة الإنسان الواحد وتعدّده بالشخص كما في البُعد، وإن لم يعلم ذلك الطريق، فيلزم ممّا قالوه الشك في وحدة جميع الأشخاص.

الرابع: من المعلوم بالضرورة امتناع تداخل الأجسام، والمعنيّ من امتناع تداخلها وجوب تباينها في الأحياز، بحيث يكون حيّز كلّ واحدٍ منها يباين حيّز الآخر ويغايره، والضرورة قاضية بإسناد هذا الحكم في الأجسام إلى الشيء الذي له بذاته حصول في الحيّز والجهة؛ لأنّ ما عداه من الصور والأعراض لا مدخل له في هذا الامتناع، لأنّ ما لا يكون بذاته حاصلاً في الحيّز استحال أن يقتضي أن يكون بذاته حاصلاً في جهةٍ غير جهةِ شيء آخر، ومعلوم أنّ الذي لذاته يقتضي الحصول في الحيّز، إنّما هو المقدار، فإنّ الهيولى متجرّدة في ذاتها عن الوضع والمكان، وإنّما يعرض لها ذلك بواسطة المقدار، والصورة أيضاً لا مدخل لها في ذلك، إذ لا مقدار لها حتى يمانع الداخل في المكان، وليست في ذاتها شاغلة للحيّز، ولأنّ الجسم قد يزداد مكانه لازدياد مقداره بواسطة التخلخل، وينقص مكانه لنقص مقداره بواسطة التكاثف، مع بقاء الصورة الجسمية في الأحوال كلّها. وكذا الصورة النوعية وجميع الأعراض لا حظّ لها في شغل الحيّز ولا ممانعة الغير فيه بالذات، بل الشاغل بالذات الممانع للغير فيه ليس إلاّ المقدار، فامتناع المداخلة إنّما حصل بالذات للمقدار، وبالعرض لغيره.

الخامس: الضرورة قاضية بأنّ مجموع البعدين أكثر من واحد، وأنّ الكثرة في البُعديـن توجب زيـادة العِظَم، لأنّ زيادة المقـدار على المقدار يقتضي الـزيادة في العِظم، ولا شك في أنّ الجسم الـداخل في الإناء كان له مقدار متفـرد عن المقدار الذي أثبتّموه بين طرفي الإناء، فلو كان هناك مقدار آخر، لكانا أعظم من الواحد، ومعلوم أنّه ليـس كذلك، لأنّ مجموعهما هو الـذي بين النهايات، وهو بعينـه قدر كلّ واحدٍ منهما.

اعتُرض بأنّ البُعدين إنّما يكـونان أعظم من الواحد لو لم يتـداخلا، أمّا على تقدير التداخل فلا، لأنّ الإشارة حينئذٍ إلى أحدهما تكون بعينها الإشارة إلى الآخر، وإذا لم يتداخلا تكون الإشارة إلى أحـدهما غير الإشارة إلى الآخر، فيحصل العِظم حينئذٍ، لكن نمنع عدم حصول التداخل، وليس النزاع إلاّ فيه.

فالحاصل أنّه لا يمكن أن يكون مجموع البُعدين أعظم من البُعد الواحد إلاّ بعد بيان امتناع تـداخلهما، ولو بيّنا امتناع تداخلهما بوجـوب كون مجموعهما أعظـم من كلّ واحدٍ منهما لزم الدور.

والجواب عن الأوّل[1]: بأنّ الأمارات المذكورة المشهـورة عند جماهير القوم، وهي الأربعة السابقة، موجودة في البُعد الـذي ادّعيناه، فإنّه يصدق عليه بالحقيقة أنّ الجسم فيه بجملته وأجزائه، فهو أحق با لمطّرد [2] فيه من كونه في السطح. وكذا أنّه لا يسـع معه غيره، فإنّ البُعـد أولى، فإنّا لـو فرضنـا جسماً مملوءاً مـن رمل، ثمّ أفضنا[3] عليـه ماءً وسعـه السطح دون البُعـد. وكذا قبـوله للمنتقـلات، لثباتـه، وإمكان تـوارد المتمكنات عليـه وعدم حـركته وانتقـاله، بخـلاف السطح المنتقل

١ـ وهو ما ذكر قبل ذكر الوجوه وكذا الجواب الثاني الآتي.

٢ـ م: «المطرو».

٣ـ م: «صببنا».

المتبدل، مع أنّهم لا يصفون السطح بقبوله للمنتقلات، كيف والسطح عرض غير مستقل بالقيام بذاته. وكذا أنّه يفارق بالحركة، فإنّه للبعد الذي يفارقه المتمكن مع ثباته أولى من السطح الذي يتحرك وينتقل بانتقال محله، وجعل المكان لما يستقر عليه، ويمنعه من النزول لا يتأتىٰ في السطح أيضاً.

وعن الثاني: أنّه لا يلزم من بطلان كون المكان هو البُعد جعل المكان سطحاً، لجواز أن يكون أمراً مغايراً لهما، لازماً لأحدهما أو غير لازم، والتداخل إنّما يحكم بامتناعه بين المقادير الحالّة في المواد، لا مجرد البُعد الذي ليس في مادة، فإنّه لا يمانع غيره، إذ ليس إلاّ فراغاً متوهماً.

وعن الثالث: بأنّ البعدين المذكورين يتّحدان ويتداخلان، على أنّ أحدهما ليس على ما يقولون، من أنّه كمّ متّصل متحقّق في الخارج، بل هو فراغ متوهّم يحصل له التقدير [1] بالعرض، على معنى أنّا لو فرضنا فيه تعاقب جسمين متفاوتين قدر التفاوت باعتبار تفاوتهما، لا أنّه في نفسه شيء متحقّق يختلف باختلاف المقادير، وحينئذٍ يتميّزان بذاتيهما وحقيقتيهما، وإن تشاركا في اعتبار قبول التقدير، لكنّه في أحدهما حقيقي [2] دون الآخر.

وعن الرابع: أنّا نسلّم وحدة البُعد المشار إليه بين طرفي الإناء، وبين الجدارين، لكن بُعد الجسم إذا حلّ فيه لم يلزم تعدّده، لأنّهما يتّحدان ويتداخلان، وتجويز تعدّد الأشخاص باعتبار تعدّد البعد تجويز للسفسطة، فإنّ الضرورة حكمت بتعدّد الشخصين دون البُعدين المتحدين، وفرض الخلاء وإن كان محالاً، لكن لا يستلزم رفع البعد بين طرفي الإناء، لأنّه أمر محسوس.

١ـ م: «البعدين».

٢ـ في جميع النسخ: «حقيقياً»، أصلحناها طبقاً للسياق.

وعن الخامس: بأنّ المقتضي لامتناع التداخل ليس إلاّ المقدار الحالّ في المادة بحيث يكون مفتقراً إلى بُعد يحلّ فيه، ولا تداخل غيره ممّا هو حالّ في المادة فيه، لا مطلق المقدار المجرّد أو الفراغ المتوهّم، إذ لا ممانعة فيهما.

وعن السادس: أنّ الزيادة في العِظم إنّما تحصل في الأبعاد الحالّة في المواد المتغايرة أو المنسوبة إليها لامتناع التداخل فيها، أمّا الأبعاد الخالية أو الفراغ المتوهم فلا يحصل فيها هذا الحكم، لإمكان تداخل غيرها معها.

المسألة الثانية: في إثباته

إعلم: أنّ كثيراً من الأشياء الثابتة عيناً أو المعدومة، قد يعلم ببعض عوارضه، ويكون مجهولاً باعتبار ماهيته ووجوده، فيصحّ طلب الماهيّة وطلب الوجود أيضاً، والمكان من هذا القبيل، فإنّه من المشهور عند الجمهور الخواص التي له، وإن اختلفوا في وجوده وماهيته.

وقد قدّمنا بيان حقيقته، فلنشرع الآن في بيان وجوده، فنقول [1]:

من المعلوم أنّ الخواص التي حكم العقلاء بثبوتها للمكان لا يصحّ عروضها لمعدومٍ صرفٍ ونفيٍ محض، بل إنّما يعرض لشيء له تحقّق وتعيّن، مع أنّ الضرورة قاضية بإثبات المكان المدّعى ثبوته عند الكل. أمّا على البُعد أو الفراغ المتوهّم، فإنّ الفطرة شاهدة به، لقضاء العقل بثبوت فراغ متوهّم أو بُعد ممتد من طرفي الإناء، سواء حلّ فيه جسم كالماء أو لا ، فإنكاره ضروري البطلان. وأمّا السطح فلأنّ الأجسام متناهية فالسطوح ثابتة، فلا وجه لادّعاء نفيه.

وأيضاً الانتقال هو التغير في الأين، لوجود الانتقال مع عدم التغيّر في

١ـ قارن المباحث المشرقية ١: ٣٣١ـ ٣٣٢.

الجوهر والكم والكيف وغيرها، وقد لا يوجد الانتقال عند حصول التغيّر في تلك الأُمور، فإذن الانتقال تغيّر في الأين، أي في نسبته إلى المكان، وذلك يوجب وجود المكان. ولأنّ الجسم يحضر ويغيب، ثمَّ يحضر غيره حيث هو، وبالضرورة يحصل أمر مشترك بين المتعاقبين، وليس غير المكان.

ولأنّ الضرورة قاضية بوجود الفوق والسفل، وذلك يقتضي وجود المكان.

واحتج منكروه بوجوه[١]:

أ: لو كان موجوداً لكان إمّا جوهراً أو عرضاً، فإن كان جوهراً استحال أن يكون جسماً، لاحتياج كلّ جسم إلى مكان، فلو كان المكان جسماً لافتقر إلى مكان آخر، فيتسلسل أو يدور. ولأنّ المكان يداخله المتمكن فلو كان جسماً لزم تداخل جسمين وهو محال بالضرورة. ولأنّه ليس من بسائط الأجسام، ولا من مركّباتها، لأنّه ليس شيء منهما يشار إليه أنّه هو المكان. ويستحيل أن يكون جوهراً غير متحيّز[٢]، لأنّ المطابقة واجبة بين المكان والمتمكن بحيث لا يفضل أحدهما على الآخر في المقدار، ولا يتصوّر ذلك بين الجسم والمجرد المعقول. ولأنّ المكان مقصود بالإشارة الحسّية، ولا شيء من الجواهر العقلية كذلك. ولأنّ الخواص الأربعة المشهورة عند الجمهور منفية عن المجرّد، فلا يكون هو المكان.

وإن كان عرضاً استحال أن يكون قائماً بذاته، بل لابدّ له من محل يحلّ فيه، فإن كان محلّه المتمكن لزم انتقاله بانتقاله، فتكون الحركة مع المكان، لا منه ولا إليه، وهو محال. ولأنّ العرض يكون موجوداً في المحل، ولا يكون المحل موجوداً فيه، فلا يكون الجسم موجوداً في المكان، ولاستلزامه الدور. ولا يجوز أن يكون قائماً بغيره،

١ـ قارن الفصل التاسع من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء؛ والمباحث المشرقية ١: ٣٢٧ـ٣٣٠؛ المواقف ١: ١١٣؛ الأسفار ٤: ٣٩ـ٤٠.

٢ـ أي جوهراً مجرداً غير جسم.

وإلاّ لاشتق لذلك الغير منه اسمٌ، فكان المتمكن من قام به المكان لا من قام بالمكان، فيكون المتمكن هو الحاوي لا المحوي. ولأنّ المساواة منتفية[1] بين الجسم والعرض، والمكان مساوٍ، والعرض ليس بمساوٍ، فلا يكون المكان عرضاً. ولأنّ الجسم لا يعقل وجوده إلاّ في مكان، فله سبق وتقدّم عليه، فلو كان عرضاً لزم أن يكون العرض أقدم في الاختراع من الجسم، وهو محال لتأخره عنه. وإذا بطل أن يكون المكان جوهراً وبطل أن يكون عرضاً استحال تحقّقه في الأعيان.

ب: لو افتقر كلّ متحركٍ إلى المكان لكان المكان: إمّا أن يكون محتاجاً إلى الحركة، وهو باطل لوجود المكان مع عدم الحركة في الذهن والخارج معاً، ولأنّ الحركة عبارة عن الإنتقال من مكان إلى مكان فماهيتها مسبوقة بالمكان وتحقّقه، فلا يجوز أن يحتاج في تحقّقه إلى الحركة المتأخرة عنه، وإلاّ دار.

وإمّا أن تكون الحركة محتاجة إلى المكان، فيجب أن يكون المكان إحدى علل الحركة[2]، لأن كلّ ما يحتاج إليه الشيء فانّه يكون علّة له، ولكنّ المكان ليس علّة فاعلية للحركة؛ لأنّه لا يلزم من وجود المكان بالفعل وجود الحركة، ولأنّ كلّ حركةٍ فإنّها مستندة إلى علّة فاعلية غير المكان. وليس علّة مادية؛ لأنّ مادة الحركة هي المتحرك لا المكان، لأنّ الحركة إنّما تحلّ المتحرك. وليس علّة صورية، لأنّ المكان ليس هيئة وصورة للحركة، ولأنّه قد يُوجد بالفعل من دون الحركة، والصورة يجب مقارنتها لذي الصورة زماناً. ولا علّة غائية، لأنّ الغاية إنّما يجب وجودها في الأعيان عند الوصول إلى الغاية، والمكان يجب حصوله قبل الوصول إلى الغاية؛ ولأنّ المكان لو كان كمالاً يشتاق إليه المتحرك، لكان من كمالات الإنسان أن يحصل في أمكنة يشتاق إليها؛ ولأنّ الكمال منه خاص هو الجزء

١ـ ج: «منفيّة».

٢ـ راجع التعريفات: ٢٠٢.

الصوري للشيء، ومنه مشترك بين الشيء وغيره، وليس المكان صورة للمتحرك ولا للحركة، وليس مشتركاً؛ لأنّه خاص با لمتمكّن دون غيره.

ج: لو كان كلّ جسمٍ في مكان لكانت الأجسام النامية في مكان، ويجب أن ينمو وأن يتحرك بحركتها، فيكون لمكانها مكان آخر ويتسلسل إلى غير النهاية.

د: لو كان الانتقال يوجب المكان للجسم المتحرك، لكانت السطوح والخطوط والنقط في أمكنة، لأنّه قد يقع لها الحركة واستبدال القرب بالبُعد، كما يقع للجسم، لوجود العلّة فيها، ولا مدخل لخصوصيّات المنتقلات، لكنّ التالي باطل؛ لأنّ المكان مساوٍ للمتمكن [1]، ومساوي النقطة يجب أن يكون نقطة، فمكان النقطة يجب أن يكون نقطة، ثمَّ ليس إحدىٰ النقطتين بأن تكون مكاناً للأُخرى أولى من العكس، لتساويهما في الماهية، فتكون كلّ واحدةٍ منهما مكاناً للأُخرى، فتكون كلّ واحدةٍ منهما حالاً في الأُخرى ومحلاً له، وهو محال.

ولأنّ كلّ ما له مكان فإنّه يستحق مكاناً طبيعيّاً يقتضيه طباعه، وله مكان غريب، ويكون له ميل إلى مكانه الطبيعي الملائم له، وميل عن الغريب، والميل هو الثقل والخفة، فيكون للنقطة ثقل وخفة، وهو محال.

ولأنّ النقطة والخط والسطح أُمور عدمية؛ لأنّها نهايات، والنهاية عبارة عن فناء ذي النهاية وعدمه، فلا يعقل أن يكون مكاناً ومحلاً للأشياء الثابتة في الأعيان، ويستحيل أن يكون لها أمكنة.

والجواب [2] عن ـ أ ـ أن نقول إنّ المكان جوهر قائم بذاته هو البُعد، وليس

١ـ كما مرّ في ذكر أمارات المكان بأنّه لا يسع غيره معه.

٢ـ راجع الأجوبة في الفصل التاسع من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء؛ المباحث المشرقية ١: ٣٣٠ ـ ٣٣١.

بجسمٍ ولا مجرّدٍ، أو يكون عرضاً قائماً بغير المتمكن هو السطح الباطن، على الخلاف.

وحديث الإشتقاق راجع إلى بحثٍ لفظي لا معنوي، فلا يجوز ذكره في هذه المطالب العلمية. على أنّا نمنع وجوب الإشتقاق، فكثير من الأعراض قائمة بمحالّها، ولم يشتق لها منها أسماء كأنواع الروائح.

سلّمنا، لكن نمنع أنّ المتمكن مشتق من المكان، بل من «التمكن» وهذا التمكن معنى ثابت للجسم المتمكن في المكان لا للمكان.

سلّمنا إشتقاقه من المكان، لكن يجوز أن يقوم العرض بمحلّ ويشتق لغيره منه اسم كالقتل والضرب الحالّين في المقتول والمضروب والإشتقاق للقاتل، وكالعلم فإنّه حالّ في العالم، ويشتق منه اسم المعلوم.

والمساواة ثابتة هاهنا، إذ المراد منها مطابقة نهايات المتمكن لنهايات المكان، والحاوي متناهٍ وله تقدم على المحوي بنهاياته ولوازمه.

وعن ـ ب ـ المنع من حصر المحتاج إليه في العلل الأربع، فإنّ الاثنين محتاج إلى الواحد، وليس الواحد فاعلاً للاثنين، ولا مادة له، ولا صورة، ولا غاية، بل هذا نوع آخر من التقدم يسمّى التقدم بالطبع [1]، فالحركة محتاجة إلى المكان، إذ لا يمكن وجودها إلاّ في محلٍ يتحرك على المكان.

وفي سند المنع نظر، فإنّا نختار أنّ الواحد جزء مادة للاثنين، أو جزء فاعلٍ. نعم لو قيل بأنّ المكان جزء مادةٍ للحركة، لإستحالة حلولها في غيره وغير المتمكن، أمكن.

وعن ـ ج ـ أنّ النامي يستبدل مكاناً بعد مكان، كما يستبدل مقداراً بعد

١ـ قال الجرجاني: «وقد يمكن ألاّ يكون المتقدم علّة للمتأخّر، كتقدّم الواحد على الاثنين، فإنّ الاثنين يتوقّف على الواحد، ولا يكون الواحد مؤثّراً فيه» التعريفات: ٨٨.

مقدار، ولا امتناع فيه، ولا يلزم أن يتحرك المكان.

وعن ـ د ـ أنّه لا يرد على القائل بكون المكان بُعداً، بل على القائل بأنّه السطح. ويمكن الجواب:

بأنّ الموجب للمكان ليس مطلق الإنتقال، بل الإنتقال الذي يكون بالذات لا بالعرض، فانتقال الشيء بالذات ـ وهو أن يفارق ما يحيط به مفارقة من ذاته لا بسبب لزومه للمفارق بذاته ـ هو الموجب للمكان، أو مفارقته لبُعد يحلّ فيه بجملة أجزائه وأقطاره، هو المحوج إلى المكان، والسطح والخط والنقطة، لا استقلال لها في المفارقة، بل يتبع الجسم الذي هو محلها.

البحث الثالث عشر: في الخلاء [1]

وفيه مسألتان:

المسألة الأُولى: في أنّه هل هو ثابت أم لا؟

إعلم أنّ الخلاء يفسّر بأمرين:

أحدهما وجودي، هو عبارة عن الأبعاد الثلاثة التي إذا حلّت في المادة

١ـ عرّفه الجرجاني بأنّه: «البعد المفطور عند أفلاطون، والفضاء الموهوم عند المتكلّمين، أي الفضاء الذي يثبته الوهم ويُدركه من الجسم المحيط بجسم آخر، كالفضاء المشغول بالماء أو الهواء في داخل الكوز، فهذا الفراغ الموهوم هو الذي من شأنه أن يحصل فيه الجسم، وأن يكون ظرفاً له عندهم، وبهذا الاعتبار يجعلونه حيّزاً للجسم، وباعتبار فراغه عن شغل الجسم إيّاه يجعلونه خلاء، فالخلاء عندهم هو هذا الفراغ مع قيد ألاّ يشغله شاغل من الأجسام، فيكون لا شيئاً محضاً، لأنّ الفراغ الموهوم ليس بموجود في الخارج، بل هو أمر موهوم عندهم، إذ لو وجد لكان بُعداً مفطوراً، وهم لا يقولون به. والحكماء ذاهبون إلى امتناع الخلاء، والمتكلّمون إلى إمكانه» التعريفات: ١٣٥.

حصل الجسم منها[1]، وإن لم يحلّ فيها كان ذلك خلاء.

والثاني عدمي، وهو الفراغ المتوهم، وهو عبارة عن وجود جسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما[2]، وهي مسألة من الطبيعيات بحث المتكلمون عنها ليدفعوا شبه الفلاسفة في المعاد، وفي إمكان خلق عالم آخر.

وقد اختلف الناس في ثبوت الخلاء ونفيه على التفسيرين، فالمتكلمون على إثباته، وهو مذهب جماعة من الأوائل[3]، وباقي الأوائل على نفيه، وهو قول أبي القاسم الكعبي[4].

لنا على ثبوت الخلاء وجوه[5]:

الوجه الأوّل: لو كان العالم ملاء لامتنعت الحركة على شيء من الأجسام في الأين، والتالي باطل بالضرورة، فإنّا نشاهد الأجسام تتحرك وتنتقل من جهة إلى أُخرى، فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أنّ الجسم لو انتقل فإمّا أن ينتقل إلى مكان مملوء أو فارغ، فإن كان فارغاً فهو المطلوب، وإن كان مملوءاً، فإمّا أن يبقى الجسم المالئ للمكان المنتقل إليه على حاله أو ينتقل، فإن بقي لزم التداخل، وهو باطل بالضرورة. وإن

١ـ م: «منهما» ساقطة.

٢ـ قال الطوسي: «هذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الأجسام وهو الذي يسمّى بعداً مفطوراً ولا يتناول الذي لا يتناهى» شرح الاشارات ٢: ١٦٥.

٣ـ قال الرازي: «الخلاء جائز عندنا وعند كثير من قدماء الفلاسفة، خلافاً لارسطاطاليس وأتباعه» تلخيص المحصل: ٢١٤.

٤ـ وهو مذهب أكثر الفلاسفة كأرسطو والفارابي وابن سينا والطوسي، وكذا فلاسفة الغرب منهم ديكارت حيث قال: «إنّ الكون كلّه ملاء لا يتخلّله خلاء» الموسوعة الفلسفية للدكتور عبد المنعم الحفني: ١٧٥.

٥ـ راجع الفصل السادس من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء، قوله: فمن الحجج على ذلك [وجود الخلاء]؛ المعتبر لأبي البركات البغدادي ٢: ٤٤ ـ ٦٧.

انتقل فإمّـا إلى مكان الأوّل فيلزم الـدور؛ لأنّ حركة الجسم الأوّل إلى المكـان الثاني تتوقف على انتقـال الجسم الثاني إلى المكان الأوّل، ولكن انتقـال الجسم الثاني إلى المكان الأوّل يتـوقف على فـراغ المكان الأوّل بحركـة الجسم الأوّل عنـه إلى المكان الثاني وأيضاً لـو أمكن أن يتحرك كلّ من الجسمين إلى مكان صـاحبه، لأمكن أن نأخذ كوزَيـن مملوءين من الماء، فينتقل الماء من أحدهما إلى الآخـر في حال انتقال الماء من الكوز الآخر إلى الأوّل. وإمّـا إلى مكان آخر[1]، وننقل الكلام إليه، فيلزم حركة جميع الأفلاك والعناصر من حركة البقة، وهو ضروري البطلان.

الوجه الثاني[2]: إذا وضعنا سطحاً أملس على مثله، بحيث يلاقي كلّ واحدٍ من السطحين بجملـة أجزائه جميـع السطح الآخر بجملـة أجزائه، وذلـك ممكن بالضرورة، ولأنّـه لو لم يمكن تـلاقي السطوح لـزم الخلاء وهو المطلوب ثـمَّ رفعنا أحد السطحين عن صـاحبه دفعة، ارتفعـت جميع أجزائه، إذ لو بقـى من أجزائه شيء مـلاقٍ للأسفـل لم يرتفع لـزم تفكك الأعلى، لأنّ ارتفـاع الجزء الأوّل يقتضي حصوله في جهة فوق وبقاء الثاني على حاله يقتضي عدم مصاحبته له في الارتفاع، بل يبقى مماساً للأسفل كما كان أوّلاً، وهذا عين التفكّك.

وبهذا الوجـه استدل الأوائل على بطـلان الجزء [3] بوقـوع التفكك في أجزاء الرحىٰ، حيث سكن الجزء القريب من القطب، ولم يفارق مكانه حال مفارقة الجزء القريب من المنطقة، والتفكّك باطل بالحسّ.

ولو سلّم قلنا: الـلامماسة من الأمور الآنية، فالجسمان المفـروضان كانا أوّلاً متماسّين، فإذا صارا لا متماسّين، فالذي صار لا ممـاساً دفعةً، إمّا أن يكون سطحاً

١ـ عطف على قوله: «فإمّا إلى مكان الأوّل».

٢ـ قال الرازي: وهو الحجة القوية لمثبتي الخلاء.

٣ـ أي الجزء الذي لا يتجزأ، راجع المجلد الثاني (الفصل الأوّل في الجوهر الفرد).

منقسماً، أو غير منقسم، فإن كان منقسماً فله جوانب وأطراف، وقد ارتفع بجميع جوانبه وأطرافه دفعة عما كان مماسّاً له من السطح الأسفل، فيثبت جواز ارتفاع السطح الأعلى بجملته عن الأسفل، وإن كان ذلك المرتفع غير منقسم، لزم تركّب السطح من النقط وهو محال. وإذا أمكن ارتفاع أحد السطحين عن صاحبه دفعة، لزم وقوع الخلاء في وسطه، لأنّه لو كان بينهما جسم، لكان:

إمّا سابقاً على الرفع بينهما فيلزم عدم تلاقيهما، مع أنّا فرضناهما متلاقيين، هذا خلف؛ لأنّه يلزم أن لا يكون بين جسمين مماسّة إلاّ بثالثٍ يتوسّطهما، وننقل الكلام إلى الثالث، فيلزم وجود ما لا يتناهى من الأجسام حالة المماسّة بين المتماسّين. وهو ضروري البطلان، ومع ذلك فلابدّ وأن يتلاقىٰ منها جسمان، وإلاّ لم يكونا متلاقيين. فتلك السطوح المتلاقية ليس بينها شيء، وهو كافٍ في الغرض.

وإمّا أن يكون حاصلاً حال الرفع فنقول: ذلك المتوسّط إمّا أن ينتقل من مَسامّ الأعلى والأسفل، أو من الجوانب. والأوّل باطل، لأنّ الأجسام وإن اشتملت على مَسامّ ومنافذ، لكن بين كلّ منفذين سطح متصل لا منفذ فيه، وإلاّ لم يكن في الجسم ذي الثقب سطح مُتّصل، فيكون ذلك الجسم عبارة عن جواهر أفراد متفرقة متبددة، وذلك محال؛ لإمتناع وجود الجوهر الفرد عندهم، ولأنّه يلزم عدم الأجسام بالكلّية، إذ الجسم هو الطويل العريض العميق، وليس شيء من النقط المتفرقة كذلك، ولا جسم هنا غيرها. ولأنّ تلك المنافذ إن كانت خالية ثبت المطلوب، وإن كانت مملوءة ثبت انطباق جسم لا منافذ فيه ـ وهو الحاصل من النقط المتفرقة ومن الأجزاء المالئة لتلك المنافذ ـ وهو المطلوب. وإذا انتفت المنافذ استحال أن يقال: الهواء يدخل من المسام في ذلك الوسط.

وإمّا أن يدخل من الجوانب، فنقول: لا يمكن حصوله في الوسط إلاّ بعد مروره بالجوانب، لكنّ حال مروره بالجوانب لا يمكن أن يكون في الوسط؛

واحدٍ منهما سبب للآخر فهـو باطل، بل السبب في تحرك الثاني تحرك الأوّل، وليس تحرك الثـاني سبباً لتحـرك الأوّل. و إن أرادوا بـه أنّ تحرك كلّ واحـدٍ منهما مع تحرك الآخر فجـائز، فإنّ حـركة الخاتم غير مفـارقة لحركـة الإصبع، وإن كـانت حركـة الإصبع علّـة لحركة الخاتـم. والفرق بين هـذين وبين الكوزيـن، أنّه إذا كـان كلّ واحدٍ مـن الكوزين مملـوءاً ماءً، فعنـد إنضمام فوهـة كلّ واحـدٍ منهما على الآخر، يتكافـأ دفع كلّ واحـدٍ منهما للآخر، فلـم يخرج شيء من الماء عن مكـانه لتكـافؤ الدفع وحصم جنبـات الكوز لكلّ قطعة من الماء من جـانب من الكوز على الماء الذي في الكـوز الآخر، كان يمكن أن يخرج على جملـة الكوز. [١] وأمّا إذا لم تنضم فوهـة كلّ واحدٍ مـن الكوزين على الآخـر، وأملنا كلّ واحـدٍ منهما، فإنّ الماء يخرج حالة ما نميلـه ويرسب في الهواء. فأمّا الهواء الذي يتحرك فيـه فليس كذلك، لأنّه لا يجوز أن يرسب، فلذلك يمكنه أن يتحرك إلى المكان الذي كان فيه. ثمَّ يدل على إمكان هذا القِسم، تحرك السمكة في الماء، فإنّ الماء يتحرك عن جنبها إلى مكانها.

والذي يقال مـن أنّ في الماء خُللاً خالية، فإذا تحركت السمكـة اندفع الماء إلى ذلك الخلل فحصل المكان للسمكة، باطل.

أمّا أوّلاً، فلأنّه لو كان كذلك لما انحدر الماء إلى مكان السمكة؛ لأنّه لمّا وجد فيما يلي مكـان السمكة أمـاكن كثيرة غير المكان الـذي كانـت السمكة فيـه، فأيّ حاجةٍ به إلى دخول ذلك المكان؟

وأمّا ثانياً، فلأنّ الماء لطيف سيّال، فلماذا لم يدخل تلك الخُلل الخالية؟

والجواب عن **الأوّل**: أنّه مبني على ثبوت المادة، وسيأتي بيان بطلانه إن شاء

١ـ في العبارة تشويش و لعلّ فيها سقطاً، و هي في المباحث كذا: «و حصر جَنبات الكوز لكلّ قطعة من الماء و منعها إيّاها من التحرك إلى جانب مخصوص. نعم لو اعتمد الماء من جانب الكوز على الماء الذي في الكوز الآخر كان يمكن أن يخرج من الجانب الآخر إلى الكوز الآخر».

ويكون الوسط خالياً، لامتناع دخول جسم فيه.

الوجه الثامن: لو ملأنا زِقّاً بجسم ثمَّ شددنا رأسه، ثمَّ أدخلنا فيه مِسَلّة [١]، فإنّها تدخل فيه، ولولا وجود الخلاء بين أجزائه لامتنع ذلك فيه.

الوجه التاسع: إذا ملأنا إناءً من رماد وشبهه أمكننا أن نصب عليه الماء بقدر ما يملؤه، فلولا أنّ هناك خلاء لامتنع ذلك.

الوجه العاشر: أنّا قد نملأ دَنّاً [٢] شراباً، ثمَّ نخرجه منه ونجعله في ظرف، ثمَّ ندخله في الدَّن، فإنّه يسعها، فلولا أن بين أجزاء الشراب خلاء انحصر فيه مقدار مساحة الظرف، وإلاّ لم يسعها. [٣]

الوجه الحادي عشر: لو فرضنا خطاً من ستة أجزاء، ثمَّ رفعنا الأجزاء التي بين الطرفين، فإن التقى الطرفان في الحال لزم الطفرة، وإن لم يلتقيا ثبت الخلاء.

الوجه الثاني عشر: يصحّ أن يُوجِد الله تعالى السماء والأرض ولا هواء بينهما، لأنّهما لا يحتاجان إليه، ولا يحتاج القديم تعالى في خلقهما إليه.

إعتُرض [٤] على ـ **الأوّل** ـ بأنّ المتحرك يدفع ما قدّامه من الهواء، ويمتدّ ذلك إلى حيث لا يطبع فيه الهواء المتقدّم، فيتكوّن الموج من المندفع وعن المندفع، ويضطر إلى قبول حجم أصغر، وأمّا خلفه فيكون بالعكس، فيكون بعضه ينجذب معه وبعضه يعصي فلا ينجذب، فيتخلخل ما بينهما إلى حجم أكبر. وأيضاً ينتقل الجسم إلى مكان الهواء عند انتقال الهواء إلىٰ مكانه.

وقولهم تتوقف حركة كلٍّ من الجسمين على حركة الآخر، إن أرادوا به أنّ كلّ

١ـ الابرة الكبيرة، وجمعها «مَسَالٌّ».

٢ـ وعاء كبير، يستعمل للشراب.

٣ـ كذا العبارة، وفي المباحث بدل «وإلاّ لم يسعها»: «لاستحال ذلك».

٤ـ راجع الفصل الثامن من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء؛ المباحث المشرقية ١: ٣٥٤ ـ ٣٥٧. وبعد كل اعتراض يجيب العلاّمة.

لإستحالة حصول الجسم الواحد في مكانين دفعة، وإذا لم يكن في الوسط لزم خلوّ الوسط، وهو المطلوب.

الوجه الثالث: الجسم إمّا أن يجب فيه ملاقاة سطحه لسطح جسم آخر، أو لا يجب، فإن وجب لزم أن يكون كلّ سطحٍ مماسّاً بسطح آخر، فيلزم وجود أجسامٍ لا نهاية لها، وهو باطل. وإن لم يجب جاز أن يوجد جسم لا يلقاه جسم آخر، وذلك هو القول بالخلاء.

الوجه الرابع: النامي إنّما يتحقق فيه النمو لو نفذ فيه شيء، فيكون ذلك النافذ ينفذ في الخلاء لا في الملاء.

الوجه الخامس: نرى الأجسام تتخلخل وتتكاثف من غير دخول شيء فيها أو خروجه عنها، والتخلخل تباعد الأجزاء بعضها عن بعض بحيث يصير ما بينها خالياً، والتكاثف رجوع الأجزاء إلى الأجزاء [١] الخالية.

الوجه السادس: القارورة[٢] إذا كُبت في الماء لم يدخل فيها شيء منه، ولو مصّت مصّاً شديداً، وختم رأسها، ثمَّ كُبت فيه وأُزيل الختم، فإنّ الماء يدخلها، ولو كان الهواء بعد المص موجوداً كما كان قبله، وكانت مملوءة به أو بغيره كما كانت أوّلاً، لم يفترق الحال فيها، وكان لا يدخلها شيء بعده كما لا يدخل قبله.

الوجه السابع: إذا أخذنا زِقّاً [٣] خالياً وألصقنا أحد جانبيه على الآخر بحيث لا يبقى بينهما شيء من الهواء البتة، ثمَّ شَدَدنا جوانبه شداً وثيقاً وقيّرناه [٤] بما يمنع من نفوذ شيء من الهواء إليه، ثمَّ رفعنا أحد طرفيه عن الآخر، فإنّه يرتفع،

١ـ كذا في النسخ ولعل الصواب «الأحياز».

٢ـ القارورة جمعها قوارير: إناء يُجعل فيه الشراب والطيب ونحوهما.

٣ـ الزقّ: جمعه زِقاق: جلد يجز ولا يُنتف ويستعمل لحمل الماء.

٤ـ القار والقِير: مادة سوداء تُطلَى بها الطرق والشوارع وغيرها وهو الزفت.

الله تعالى، وعلى زيادة المقدار على الجسم، وقد تقدم فساده.

وعن الثاني: فراغ المكان المنتقل إليه شرط في حركة الجسم إليه، والشرط مقدّم بالذات على المشروط، وإن قارنه بالزمان، وحديث السمكة ضعيف، لأنّ وجود الخُلل بين أجزاء الماء ممكن محتمل، والدور الذي ذكرناه قطعي، فلا يعارضه المحتمل.

وعلى ـ **الثاني** ـ بارتفاع أحد السطحين عند ارتفاع الآخر، على ما يأتي من تلازم صفائح الأجسامِ.

والجواب: أنّه باطل بالحسّ، فإنّا نرفع الأجسام الصقيلة بعضها عن بعض، فانّ فرض اختلاف السطحين بالخشونة والملاسة، واختلافهما بالوضع، بحيث يكون في أحدهما ارتفاع بعض أجزائه عن بعض، وفي الآخر انخفاض.

قلنا: لابدّ في السطحين من سطوح ملس، وإن كانت صغاراً، ومنها يحصل المطلوب.

وعلى ـ **الثالث** ـ بجواز أن يكون الجسم يقتضي أن يلقاه جسم آخر لا مطلقاً، حتى يلزم عدم تناهي الأجسام، بل بشرط أن يوجد جسم آخر خارج عنه.

وهو ضعيف، إذ العقل يشهد بعدم دخول هذا الشرط الذي ذكرتموه في الإقتضاء.

وعلى ـ **الرابع** ـ بأنّ الغذاء لو كان ينفذ في الخلاء لكان الحجم قبل الدخول وبعده متساوياً، وليس كذلك، بل الغذاء ينفذ بين الأجزاء المتماسة من الأعضاء، بأن يُبعد جزءاً عن جزء و يسكن فيما بينهما.

وهو ضعيف، وإلاّ لزم وقوع الألم لوجود سببه.

وعلى ـ **الخامس** ـ بأنّ التخلخل والتكاثف قد يكونان حقيقيّين بأن تتصف

المادة بمقدار أكبر أو أصغر من غير انضياف شيء إليها، أو انفصال شيء عنها وقد يكونان مشهوريين بأن ينفصل منه شيء، أو تندمج أجزاءه، أو ينضاف إليه شيء من خارج، أو تتنفش [1] أجزاؤه، وحينئذٍ يندفع الإشكال.

ويضعّف بأنّه مبني على المادة، وسيأتي إبطالها.

وعلى ـ السادس ـ بأنّ العلّة لو كانت خُلُو القارورة لما وجب صعود الماء إليها، لأنّ الهواء الخارج قد وجد مكاناً فارغاً في العالم، وفراغ بعض القارورة أمر ممكن، وليس من شأن الماء الصعود، فلولا امتناع الخلاء لما صعد، فهو يدل على الملاء لا على الخلاء.

وتحقيق الجواب: أنّ المادة الواحدة قد تتصف بمقدارٍ عظيم بعد صغير، ولا بدّ وأن يكون أحدهما طبيعياً والآخر قسرياً، كما في الكيفيات من كون بعض الأجسام يستحق بطبعه الحرارة وبعضها البرودة، فإذا خرج بعض الهواء من القارورة بالمصّ، اكتسب الهواء الباقي في القارورة مقداراً أكبر بالقسر، خصوصاً وحركة المصّ توجب السُّخونة المقتضية للتخلخل وعِظَم المقدار، فلا يلزم الخلاء.

ولمّا كان هذا المقدار قسرياً كان في طبيعة الهواء اقتضاء العود إلى المقدار الأوّل الطبيعي، فإذا لقيه بَرْد الماء تكاثف الهواء، وعاد إلى مقداره الأوّل الطبيعي له، فيتصاعد الماء لضرورة الخلاء. ويدل على هذا التخلخل والتكاثف بالمعنى الحقيقي هنا، أنّا إذا جعلنا قارورة ضيّقة الرأس فنفخنا فيها، ووضعنا الإصبع مع قطع النفخ سريعاً على فمها لئلا يخرج ما نَفخنا فيها، دخَل هواء أزيد مما كان قبل

١ـ نَفش القطنَ أو الصوف: فرّقَه، إذا مَدّه حتى يتجوف. و كلّ شيء تراه منتبراً رِخْوَ الجَوف، فهو مُنْتَفِشٌ. (لسان العرب، مادة نفش).

النفخ فيـه، لأنّا متـى غمسناهـا منكوسـة والإصبع على فمهـا، ثمَّ رفعنـا الإصبع يَتبقبقُ [١] الماء، ولو لم ينفـخ فيها لم يتبقبق، فهذا الهواء الـذي أدخلناه إن كـان قد دخل في خلاء لم يخرج عن القارورة في الماء ولم يتبقبق، فلما خـرج عَلِمنا أنّها كانت مملوءة، وأنّا لما أدخلنا الهواء الجديد فيها تكـاثف الهواء الذي كان فيها قسراً، حتى حصل للـداخل بالقسر مكان، فلما زال القـاسر خرج الهواء الجديـد، وعاد الهواء الأوّل إلى مقداره الطبيعي.

والجواب: أنّه لا يـدلّ على نفي الخلاء لجواز أن يكون في الإنـاء قبل المصّ من الهواء شيء كثير بحيث يمانع دخول الماء فيه، للتعاند الواقع بين العناصر، وإن كان فيه أجـزاء خالية، وبعد المصّ يخرج من الهواء أكثره، فـلا يبقى للماء مانع من الـدخول فيـه، ولا نسلّم أنّ صعـود الماء لإمتناع الخلاء. ولَبْس المادة مقداراً بعـد خلع آخر، يتوقـف على ثبوت المادة وزيادة المقدار، وهما ممنوعان. ولـو كان للهواء مقدار طبيعـي لوجب تشـارك الكلّ من الهواء والجزء منـه فيه. ثـمَّ إنّ صعود الماء قسري وبقاء الهواء على القدر الثاني قسري، فَلِمَ كان أحدهما أولىٰ ؟!

وكثافـة الهواء بسبب البرد إن اقتضت عود الهواء إلى مقـداره الطبيعي وجب الخلاء عند دخول أوّل جـزء من الماء لحصول البرد به[٢]. وإن اقتضت زوال الهواء عن مقداره القسري لم يكـن حصول بعض المقادير لـه أولى من غيره. وإن اقتضى طبعه حصول القـدر المالى مطلقاً، فَلِمَ لا كان ذلك قبل الدخـول؟! ولأنّه يستلزم أولوية الإختصاص مع عدم سببها [٣]. ولأنّ مقتضى الطبيعة واحد، والقدر المالئ غير واحدٍ، لاختـلافه بسبـب اختلاف الخلاء. ولأنّه لـو كان البرد مـوجباً لكثـافة

١ـ البقبقة و(بَقْ بَقْ): حكاية صوت الكوز في الماء.

٢ـ م:«البرديّة».

٣ـ م: «سبقها».

الهواء بحيث يصغر مقداره، لوجب أن يختلف حال القارورة قبل المصّ بين وضعها على الماء الحار والبارد، فإنّه في الثاني يحصل للهواء برد فيحصل له بسببه كثافة، فيصغر مقداره، فكان يجب أن يصعد من الماء قدر ما يملؤه من غير مصّ وليس كذلك. وخروج الهواء الجديد من القارورة التي نفخ فيها قسري، وبقاء الهواء الذي كان أوّلاً على المقدار الذي حصل له بعد النفخ قسري، فَلِمَ كان أحدهما أولى من الآخر بالزوال، والآخر أولى بالبقاء؟

وعلى ـ السابع ـ بالمنع من عدم رفع أحد طرفيه عند ارتفاع الآخر، اللّهمّ إلاّ إذا كان فيه مسامّ يسيرة جداً لا تحسّ بها، وينفذ قدر يسير من الهواء فيها، حتىٰ يدخل في الزِق فيرتفع قدر يسير جداً.

والجواب: لو امتنع ذلك في الزِق لامتنع الرفع في كلّ سطحٍ أمليس وُضع على مثله، وقد تقدم.

وعلى ـ الثامن ـ أنّ المِسَلّة إذا دخلت خرج بعض الهواء من مسام الزِق ومنافذه الغير المحسوسة، أو ترتفع أطراف الزِق ارتفاعاً يسيراً بقدر ما دخل من رأس المِسَلّة.

والجواب: أنّ الهواء جسم واحد متصل بالذات عندكم، لا جزء له بالفعل، فلا أولوية لإختصاص بعض الجوانب منه بالخروج من بعض.

وعلى ـ التاسع ـ بأنّه كذب، إذ لو كان كذلك لكان الإناء كلّه خالياً لا رماد فيه.

والجواب: أنّا لا ندعي نفوذ قدر الإناء من الماء بل نفوذ قدر كثير منه في الإناء، وهو كافٍ في المطلوب.

وعلى ـ العاشر ـ بجواز أن يكون المقدار الذي للزِق لا يظهر تفاوته في

الحبّ حسّاً. ويجوز أن يكون الشراب ينعَصر، فيخرج منه بخار أو هواء فيصير أصغر. ويجوز أن يصغر بتكاثُفٍ طبيعي أو قسري.

والجواب: أنّ هذه كلّها أُمور ظنية، والتعويل على ما تقدم من البراهين.

واحتج النافون بوجوه[1]:

الوجه الأوّل: الخلاء قابل للتقدير والمساواة والمفاوتة، وكلّ ما كان كذلك فهو أمر وجودي هو كمّ أو ذو كم. أمّا الصغرى فلأنّ الجسمين غير المتلاقيين إذا خلا ما بينهما أمكننا أن نقيسه إلى خلاء آخر بين جسمين آخرين، وننسبه إليه بالمساواة والمفاوتة، فإنّا نعلم بالضرورة، أنّ ما بين السماء والأرض أزيد ممّا بين طرفي الجدارين، وما بين طرفي الجدارين أقلّ مما بين السماء والأرض وأزيد ممّا بين طرفي الإناء ومساوٍ لما بين طرفي جدارين مساويين لهما في التباعد. وأنّ كلّ ذلك يقبل التقدير بالأذرع وشبهها. وأنّ ما بين جسمين غير متلاقيين، قد يكون بحيث يمتلئ بالذراع الواحد، وقد يكون بحيث يفضل عن الذراع، وقد يكون بحيث لا يتسع للذراع الواحد، والذي بين جسمين آخرين قد يكون مخالفاً لما بين الجسمين الأوّلين، وقد يكون موافقاً في احتمال الأجسام العظيمة والصغيرة.

وليست هذه أحكام وهمية كاذبة، فإنّ اتساع ما بين الجسمين المفروضين تارة للذراع، وتارة لما هو أقل، وتارة لما هو أكثر، وفضل البعد بين السماء والأرض على البعد بين الجدارين أمر حاصل في نفس الأمر واقع سواء فرضه فارض واعتبره معتبر أو لا . وقبول المساواة والمفاوتة والتقدير من خواص الكم، فبطل بهذا مذهب من يرىٰ أنّ الخلاء عدم صرف، ونفي محض، وفراغ متوهم.

١ــ راجع شرح الاشارات ٢: ١٦٤ــ ١٦٦؛ الفصل الثامن من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء؛ المباحث المشرقية ١: ٣٣٨.

ثمَّ نشرع بعد ذلك في إبطال المذهب الثاني [1] فنقول:

قد ثبت أنّ الخلاء يمكن مَسْحُه وتقديره، وهو من خواص الكم، فإمّا أن يكون كمّاً متصلاً أو منفصلاً. والثاني باطل؛ لأنّ المنفصل حصوله من الوحدات الغير القابلة للإنقسام، فكان يستحيل أن يحلّ فيه الجسم القابل للإنقسام أبداً. ولأنّ المنفصل غير ذي وضعٍ، ومكان الجسم يجب أن يكون ذا وضعٍ، فهو [2] كمّ متصل. فإمّا أن يكون كمّاً متصلاً بالذات أو بالعرض.

فإن كان كمّاً متصلاً بالذات، ولا شك أنّه ذو وضع، فيستحيل أن يوجد إلاّ في المادة لما مضى من امتناع قيام المقدار بذاته مجرداً عن المادة، فيكون الخلاء جسماً، فلا يكون خلاء.

وإن كان متصلاً بالعرض، فإمّا أن يكون الخلاء حالاّ في المقدار، أو المقدار حالاّ في الخلاء، أو الخلاء والمقدار حالّين في ثالث، فإن كان الأوّل كان الخلاء حالاّ في المقدار، والمقدار حالّ في المادة [3]، فيكون ملاء لا خلاء، وكذا الثالث. وإن كان الثاني كان الخلاء جسماً، لأنّه لا معنى للجسم إلاّ الذي فيه قابلية الأبعاد، فيكون الخلاء ملاء. ولأنّ الخلاء لو حصل فيه الجسم لزم اجتماع مقدارين متماثلين في الماهية في مادة واحدة، واجتماع المثلين محال. ولأنّ المانع من التداخل هو المقدار، فلو كان الخلاء مقداراً منع دخول الأجسام فيه.

الوجه الثاني: الأبعاد متناهية على ما تقدم، وكلّ متناهٍ فله حدّ واحد يحيط به كالكرة، أو حدود تحيط به كالمثلثات وما عداها، وكلّ ما له حدّ أو حدود محيطة

١ـ من القائلين بالخلاء و هو مذهب من يقول: إنّ الخلاء أمر وجودي.

٢ـ أي الخلاء.

٣ـ م: «فالخلاء حالّ في المادة».

به، فإنّه يكون مشكلاً [١]، على معنى أنَّ له هيأة إحاطة الحدّ أو الحدود به، فلو كان الخلاء بُعداً مجرداً لكان متناهياً ذا شكل، فالشكل إن حصل للمقدار لذاته لزم تساوي الكلّ والجزء فيه، لتساويهما في الطبيعة والحقيقة، وكلّ متساويين في الحقيقة يجب تساويهما في اللوازم، فكان شكل الكل والجزء واحداً، فلا يكون الكلّ كلاً، ولا الجزء جزءاً. ولأنّه لو ساوى الجزء الكلّ في الشكل كان شكل الكلّ لا لذاته، فيصحّ توارد الأشكال عليه، وكلّ ما كان كذلك كان جسماً، فالخلاء جسم، هذا خلف.

وإن حصل الشكل للمقدار بسبب فاعل، كان المقدار الواحد الجسماني مستقلاً بقبول الفصل والوصل والتمدد، لأنَّ قبول الشكل إنّما يكون بواسطة ذلك، لكنّ ذلك محال، لأنّ المقدار إنّما يوجد في المادة. فتعيّن أن يكون ذلك الشكل حصل للمقدار بواسطة المادة، فذلك المقدار مادّي، والمادة الموصوفة بالمقدار تكون جسماً، فالخلاء جسم، هذا خلف. ولأنّ الشكل إذا لم يكن للمقدار لذاته صحّ عليه توارد الأشكال المختلفة، وكلّ ما صحّ عليه توارد الأشكال المختلفة يكون جسماً، فيكون الخلاء جسماً، وهو محال.

الوجه الثالث: لو كان الجسم حاصلاً في الخلاء استحال أن يكون متحركاً فيه بالطبع وبالقسر وبالإرادة [٢]، أو ساكناً، والتالي باطل بالضرورة فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: أنّ الخلاء إمّا أن يكون متشابه الأجزاء أو لا يكون. والثاني محال، لأنّ مخالفة جزءٍ منه لجزءٍ آخر منه، إمّا أن يكون لازماً لذلك الجزء لذاته وماهيته فيلزم اختلاف المتساويات في الماهية بالماهية، وهو ضروري البطلان؛ لأنّ

١ـ قال الجرجاني في تعريف الشكل: «هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب إحاطة حدٍّ واحد بالمقدار، كما في الكرة، أو حدود، كما في المضلّعات من المربّع والمسدّس». التعريفات :١٦٩.

٢ـ أقسام الحركة ساقطة في م.

الخلاء إن كان عبارة عن عدم الأجسام استحـال أن يكون فيه مخالفة، بل استحال أن يكون فيـه جزء مغايـر لجزء، بل لا جزء فيه البتـة. وإن كان عبارة عـن الأبعاد المفارقة، لم يعقل فيه اختلاف البتة في نفـس هذا المفهوم. أو يكون لازماً لأمرٍ يحلُّ فيه، وهـو باطـل؛ لأنّ ذلك الحالّ [1] إن كـان لازماً لـذلك الجزء من الخلاء فهـو باطل؛ لأنّ لوازم الماهيـة مشتركة بين أفرادها، فلو لَـزم جزءاً من الخلاء لازم، كان لازماً لكلّ جـزءٍ، ولا يقع اختلاف بين جـزءٍ وجزء فيه، وإن لم يكن لازمـاً لم يكن التخالف بسببه لازماً. أو لأمر يحلّ فيه، وهو محال؛ لأنّ الخلاء حينئذٍ يكون ملاء.

وإمّا أن لا يكون وجه المخالفة لازماً البتة، فيمكن زواله، فيحصل التساوي بين أجزاء الخلاء. فتعيّـن الأوّل، وهو التساوي بين الأجزاء المفروضة في الخلاء.

وإذا ثبت تسـاوي أجـزاء الخلاء امتنـع أن يكون بعضهـا مكـانـاً طبيعيـاً للجسم، وبعضهـا غير طبيعي، فـاستحـال أن يكـون بعضها مطلـوبـاً بـالطبع، وبعضها مهـروباً عنـه بالطبـع، لاستحالة أن يكـون أحد المثلين مطلـوباً بـالطبع والآخر مهروباً عنه بالطبع، فلا يكون[2] متحركاً بالطبع، ولا ساكناً بالطبع، لأنّه لا مكان طبيعـي له يتخصصُ بـه من دون باقـي الأمكنة، لتسـاوي أجزاء الخلاء في الحقيقة.

ولا يكون لـه أيضاً حركـة إراديّة، و لا سكون إرادي، لاستحـالة أن تختص الإرادة لأحد المثلين بحكم دون الثاني. ويستحيل أن تكون له حركة قسرية أيضاً، لأنّ القسر على خلاف الطبع، وإذا انتفى المَيْل الطبيعي انتفى الميل القسري.

الوجه الرابع[3]: لو كـان الخلاء موجوداً لكـانت الحركة مـع العائق أسرع منها مع غير العائق، والتالي باطل بالضرورة، فا لمقدم مثله.

١ـ م: «الخلاء».

٢ـ أي الجسم.

٣ـ راجع نقد المحصل: ٢١٥.

وبيان الشرطية: أنّ الحركة في المسافة المملوءة بالعائق مختلفة باختلاف ذلك العائق في الرقة والغلظ وسهولة القطع وصعوبته. والمشاهدة تقتضي ذلك، فإنّا نعلم قطعاً أنّ المسافة إذا كانت مشغولة بالمعاوق الثخين، فإنّ الحركة فيه تكون في زمان أطول من زمان الحركة لو كان العائق رقيقاً. فنسبة رقة العائق إلى غلظه، كنسبة قصر زمان الحركة في الرقيق إلى زمانها في الغليظ، فكلما كان العائق أرق كان الزمان أقصر والحركة أسرع، وكلما كان أغلظ كان الزمان أطول والحركة أبطأ. فسرعة الحركة وقصر الزمان في مقابلة الرقة، وبطؤها وطول الزمان في مقابلة الغلظ.

إذا تقرر هذا فنقول: لنفرض متحركاً تحرك مسافة معينة بقوّة معينة ذات ملاء أغلظ في عشر ساعات مثلاً، وتحركها بعينها بتلك القوة في خلاء في ساعة واحدة، وتحركها بعينها بتلك القوة في ملاء أرق من الأوّل، ولنفرض رقته أزيد من رقة الأوّل عشرين مرة، بحيث يكون فيه من المقاومة والمعاوقة نصف عشر مقاومة الأوّل ومعاوقته، فيلزم أن تتحرك تلك المسافة في نصف عشر زمان حركة الملاء الأوّل، فتقع حركته في جميع المسافة بتلك القوّة في نصف ساعة، مع أنّه تحرك تلك المسافة في الخلاء ساعة، فتكون الحركة مع العائق الرقيق أسرع منها مع الخلاء الذي هو عديم[1] المعاوقة.

الوجه الخامس: الحجر إذا رُمِيَ إلى فوق قسراً فإنّه يصعد بقوةٍ ـ مودعةٍ فيه ـ قسرية مستفادة من القاسر على ما يأتي.

فنقول: لو وقعت تلك الحركة في الخلاء لزم أن ينتهي الحجر بتلك القوة إلى مقعر الفلك، ولا يهبط الحجر قبله، لأنّ تلك القوة باقية، وما دامت باقية فإنّها تحرّك الحجر إلى فوق، لأنّ تلك القوة لا تُعدم لذاتها، وإلاّ لما وجدت. ولا لطبيعة

١ـ ق و س: «عدم».

الجسم لذلك أيضاً، بل إنّما تبطل بمصادمات الهواء الذي في المسافة، فلو كانت المسافة خالية عن العائق لم يكن لتلك القوة ما يصادمها ويضعفها ويبطلها، فكان أثرها باقياً إلى أن يتصل المتحرك إلى سطح الفلك. ولما لم يكن كذلك علمنا انتفاء الخلاء.

الوجه السادس: الإناء الضيق الرأس إذا كان في أسفله ثُقبة ضيقة، وملئ ماء وضمّ رأسه لم ينزل الماء، وإن فتح رأسه نزل. فعدم النزول ليس لعدم علّة النزول ــ لأنّ علته طبيعة الماء فإنّها تقتضي نزوله عند خروجه عن مكانه الطبيعي، وطبيعة الماء موجودة ــ بل لوجود المانع، فإمّا أن يكون خارجاً عن القارورة أو لا.

والأوّل إمّا انسداد المنافذ وهي تلك الثقبة بالأهوية المحتبسة فيها، أو امتلاء العالم بحيث لا يبقى للماء خارج الإناء مكان. والأوّل باطل، وإلاّ لم ينزل حال فتح الرأس. ولأنّ الثقب إذا كانت واسعة كان يجب أن لا ينزل الماء؛ لأنه يجاوره من الهواء أكثر، فكان أولى بعدم النزول، لأنّ الهواء اليسير إذا أقلّ[1] جميع الماء في الآنية كان الهواء الكثير المجاور للثقب الواسع أولى. ولأنّه إذا كان خارج الآنية خلاء كان يجب أن ينزل الماء ويندفع الهواء بسببه إلى الأحياز الخالية، لأنّ الماء أثقل من الهواء، ومن شأن الثقيل إذا ضغط الخفيف أن يزيله عن مكانه، كما تتحرك الأجسام في الأهوية.

والثاني قول أصحاب الملاء، ولكن لا يدل على امتناع الخلاء؛ لإمكان أن يكون الملاء حاصلاً مع إمكان الخلاء.

وأمّا إن كان المانع ليس خارجاً عن تلك القارورة، فذلك إنّما يكون إذا كان سطح القارورة حافظاً لما فيه من الماء، ومعلوم أنّه لا يحفظه لخصوص كونه ماء،

١ـ كذا في النسخ.

لأنّه لو فتح رأس الإناء لنزل الماء، فعلمنا أنّه إنّما يمسكه لأنّ سطحه يقتضي أن يماسَّ سطح أيّ جسم كان، أو لأنّ سطح الماء ملازم بالطبع لسطح الإصبع الذي لا يمكّن من النزول فيبقى الماء محبوساً بسبب ذلك. وكلّ ذلك يقتضي استحالة الخلاء.

لا يقال: يمتنع كون العلّة في عدم نزول الماء ما ذكرتم من تلازم السطوح؛ لأنّه يلزم أن لا ينزل عند اتساع الثقب. ولأنّه كان يجب أن لا ينزل الزئبق لو ملئ به الإناء. ولأنّه إذا ملئ نصفه ماء ونصفه هواء، ثمّ شددنا رأسه كان يجب أن ينزل الماء لإمكان أن ينبسط الهواء الذي فيه، حتى يشغل كلّ الإناء.

لأنّا نقول: الأوّل غير لازم، لأنّ الثقبة إذا كانت واسعة أمكن أن ينزل الماء من ناحية، ويصعد الهواء من ناحية أُخرى، وهو مُشاهَد في القارورة الضيقة الرأس المكبوبة على الماء، فإنّه يضطرب نزول الماء في رأس الإناء بمزاحمة صعود الهواء له.

وأمّا الثاني: فإن فرط ثقل الزئبق ربّما أوجب زيادة مدافعة الهواء المجاور للثقب، فيضطره ذلك إلى التحرك، فإذا لم يجد مكاناً وراءه اضطره[1] ذلك إلى مزاحمة الزئبق، ودخوله من ناحية من نواحي الثقب، وإن تعذر ذلك احتبس الزئبق ولم ينزل.

وأمّا الثالث: فإنّ الطبيعة تفعل الأسهل، ولا يمتنع أن يكون وقوف الماء أسهل على الطبيعة من تعظيم حجم الهواء.

الوجه السابع: الانبوبة إذا غُمِس أحد طرفيها في الماء، ومصَّ الطرف الآخر، فإنّ الماء يصعد حال خروج الهواء، ومعلوم أنَّه ليس من شأن الماء الصعود. فبقي أن يكون ذلك لأنّ سطح الهواء يلازم سطح الماء، فإذا مصّ الهواء

١ـ في النسخ: «اضطر»، و لعلّ الصواب ما أصلحناه.

انجذب فتبعه الماء، وذلك كما نشاهد من ارتفاع اللحم عند مصّ المِحْجَمة [١]، ولا علة لذلك إلاّ تلازم السطوح.

لا يقال: لو ارتفع اللحم لأجل وجوب الملاء، لوجب إذا ألقينا المحجمة على الحديد، ثمّ مصصناها أن يرتفع الحديد.

لأنّا نقول: إذا وضعنا المحجمة على الحديد ولا خلاء بينهما ولا منفذ ألبتة[٢] فإمّا أن لا يخرج من الهواء شيء البتة با لمص، وإمّا أن يخرج البعض فينبسط الباقي ويملأ جميع المكان. ولهذا إذا أفرط الإنسان في مصّ القارورة والمحجمة وكانت رقيقة انكسرت. ولو كان الخلاء ممكناً لما وجب الكسر، وكذا إذا وضعنا المحجمة على السَّندان [٣] ومصصناها ارتفع السندان بارتفاع المحجمة.

الوجه الثامن: إذا أدخلنا رأس أُنبوبة داخل قارورة، ثمّ سددنا الخُلَل بين عنق القارورة وعنق الانبوبة سداً محكماً، ثمّ جذبنا الانبوبة بحيث لا يدخل الهواء، فإنّ القارورة تنكسر إلى داخل؛ لاستحالة الخلاء. ولو أُدخلت الأنبوبة إلى باطن القارورة بحيث لا يخرج الهواء عنها أكثر ممّا دخل، انكسرت إلى خارج، لأنّ الإناء كان مملوءاً، فإذا أدخلنا الانبوبة لم يحتملها فانشقّ الإناء إلى الخارج.

الوجه التاسع: لو أمكن الخلاء لجاز في بعض الأوقات أن تُكبَّ القارورة في موضع يكثر[٤] فيه الخلاء، فينزل الماء بسهولة، ويندفع الهواء إلى الأماكن الخالية، ولا يصعد الهواء إلى القارورة، حتى كنّا لا نرى النفاخات والبقابق، لأنّ الهواء ما دام يجد المواضع الفارغة خارج الإناء فإنّه لا يتكلّف الصعود إليها، ولابدّ

١ـ المِحْجَمة: شيء كالكأس يُفرغ من الهواء، ويوضع على الجلد فيحدث تهيّجاً ويجذب الدم.

٢ـ ق: «إليه».

٣ـ كلمة فارسية، من آلات الحدّادين وهي ما يطرق عليها الحديد.

٤ـ ج: ساقطة.

من اتصال الماء. ولجاز في بعض القوارير أن تكون خالية، فإذا كببناها وغمسناها[1] في الماء واعتمدنا عليها، وجب أن يصعد الماء من غير أن يخرج منها شيء من الهواء، حتى لا تظهر البقابق والنفاخات. فهذه جملة ما وصل إلينا من أقوى حجج القوم.

الوجه العاشر: الطاس إذا وضع فارغاً على الماء لم ينزل مع ثقله، والسبب فيه الهواء المُحتقن فيه، فيلزم الملاء.

والجواب عن الأوّل: لا نسلّم أنّ الخلاء قابل للتقدير والمساواة والمفاوتة، لأنّه عدم صرف ونفي محض، والمقايسة التي ذكروها ليست بين أمرين حاصلين بالفعل، بل هناك إمكان حصول ما لو حصل لكان قابلاً للزيادة والنقصان. فلا نحكم بأنّ ما بين الجدارين أزيد مما بين طرفي الطاس إلاّ على سبيل التوهّم، فإنّه لو فرض بين الجدارين جسم ثابت بالفعل لكان ذلك الجسم أزيد من الجسم الذي يوجد بين طرفي الطاس، وكذا المساواة والتقدير. فإن ادعيت حصول ما يقبل الزيادة والنقصان بينهما فهو مصادرة على المطلوب، والذي يدل عليه أنّه يمكننا أن نفرض العالم واقعاً بحيث يكون البُعد بين محيطه ومركزه أكثر من البُعد الذي وجد الآن بمقدار ذراع ويمكننا أن نفرضه واقعاً على وجه يكون البعد بين محيطه ومركزه أكثر من البعد الذي وجد الآن بذراعين، فيلزم وقوع الخلاء خارج العالم، مع أنّهم يعترفون بنفيه. فإن أجابوا بأنّ الزيادة والنقصان من لواحق المقادير، ولم يوجد خارج العالم شيء من المقادير، فيستحيل الحكم عليها بالزيادة والنقصان في نفس الأمر، بل الزيادة والنقصان المذكوران أمر في الوهم لا في الوجود ولا عبرة بالأُمور الوهمية، بل بالأُمور المحققة، كان هو بعينه جواباً لهم عن هذا السؤال. فيثبت أنّ ما ذكروه لا يقتضي كون الخلاء أمراً موجوداً.

١ـ ق: «غمسناها» ساقطة.

وفيه نظر، لأنّ الـوهم يعارض العقل في كثير من أحكـامه، حتى أنّ النفس تعجز عن التمييز بينهما في أكثر القضايـا، ويفتقر إلى تعب شديد في إسناد الحكم إلى العقل أو إلى الوهم. وأعظم ما يتمسك به في التمييز بينهما استمرار الحكم عند حصول المبادئ التي له ولضده فيكون عقلياً، وانقطاعه عند حصول المبادئ التي للعقل فيكون وهميـاً. ولمّا دلّ العقل على تناهي الأبعاد بمقـدمات ساعـده الوهم على تسليمها ونكص [1]الوهم عن النتيجة لتوهم ضـدّها، حكمنا بالعقل على أنّ خارج العالم عدم صرف لا بعد أما بين الجدارين وشبهه فإنّ البُعد ثابت فيه لقبوله التقدير والمساواة والمفـاوتة، فإنّ القطر[2] الآخـذ من الزاويـة العليـا في البيت إلى مقابلهـا من أسفل زائدٌ على كلّ ضلعٍ من أضـلاع البيت بالضرورة، سـواء توهم جسم حالّ فيه أو لا.

وأيضاً نعلم بـالضرورة: أنّا لو ملأنـاه بذراع مثلاً حكمنا بمطـابقة الذراع لشيء وليس المطابق أمراً عدمياً، لعدم المطـابقة بين الوجودي والعدمي، فهو لأمر ثبوتي هو البعد المجرد.

بل الجواب هُنا أن نقول: لا نسلّم أنّ كلّ بعدٍ في مادة، والملاء إنّما هو البعد المادي لا مطلق البُعد.

وعن الثاني: أنّ الشكل حصل للخـلاء بواسطـة ما يحويـه [3]، كما يحصل للهواء والماء المحبوسين. على أنّا نمنع ثبوت الشكل لكل بعد، سواء كان مجرّداً أو مـادياً، بل إنّما يثبـت الشكل للبعـد المادي، لأنّه تـابع للصـورة. بل ونمنع كـون الخلاء وجودياً، كما ذهب إليه بعضهم، فلا يكون له شكل.

---

١ و ٣ ـ كذا في النسخ.

٢ ـ ج: «النظر»، و هو خطأ.

سلّمنا، لكن يجوز أن يحصل له الشكل بواسطة الفاعل، ولا يلزم منه قبوله للفصل والوصل، فإنّ الشمعة قد تتشكل بأشكال مختلفة مع بقاء اتصالها الواحد بالشخص في الأحوال كلّها. وثبوت الشكل للشيء إن اقتضىٰ كونه جسماً كان توسط التقسيم في بيانه ضائعاً. وإن لم يقتضِ لم يلزم من توارد الأشكال المختلفة عليه كونه جسماً، لأنّ اتّصافه بالشكل السابق لا يقتضي جسميته، ولا عدمه قطعاً، ولا الشكل المتجدد، لأنّه لا يقتضيه من حيث إنّه شكل، ولا من حيث عدمه[1] السابق.

وعن الثالث: بأنّا لا نسلّم أنّ الحركة الطبيعية هي التي تطلب مكاناً خاصاً يكون طبيعياً لها، بل التي تطلب القرب من بعض الأجسام الملائمة لمحلها والبعد عما ينافره. وهذا المعنى لا يقتضي الإفتقار إلى اختلاف الأمكنة.

سلّمنا، لكن لمَ لا يجوز أن يكون الطبيعي هنا كما هو عندكم؟ فإنّ المكان الطبيعي للنار هو القريب من الفلك، وللأرض البعيد عنه، فقد حصل الطبيعي للمتمكنات باعتبار الفلك، وهو أمر خارج عن الأحياز[2]. والأمكنة والمتمكنات ليس ذاتياً لها ولا لازماً، إلّا على سبيل الإتفاق.

سلّمنا، لكن لمَ لا يجوز أن يكون التخالف لما[3] يحل في الخلاء، ويكون ملزوماً للخلاء لا لازماً؟

سلّمنا، فلِمَ لا يجوز أن يكون لما يحلّ فيه الخلاء. قوله يكون مادياً، قلنا إنّما يكون مادياً لو انحصر المحل في المادة الجسمانية؟ وهو ممنوع.

١ـ ج: «عدم».

٢ـ ق: «الاختيار»، و هو خطأ.

٣ـ ج و ق: «كما»، ولعلّ الصواب ما أثبتناه من م.

سلّمنا، فلِمَ لا يجوز أن لا يكون لازماً، بل ولا مخالفة هناك، ويكون كلّ أجزاء الخلاء طبيعياً، ويكون كحال أجزاء كلّ عنصرٍ بالنسبة إلى كلية مكان ذلك العنصر، فإنّ الكل طبيعي له، وفي أيّها اتفق وجوده فيه [١] كان موجوداً في مكان طبيعي له ويمكن سكونه فيه، فإنّه ليس يجب إذا كان للشيء الواحد مواضع متشابهة أن يلزمه أن لا يسكن في واحد منها، فإنّ أمثال هذه المواضع أيّها اتفق للجسم الحصول فيه وقف بطبعه ولم يهرب [٢].

سلّمنا، لكن لِمَ لا يجوز أن يختص بالحركة إلى مكان والسكون فيه دون غيره للفاعل المختار، أو يكون اختصاصه به كاختصاص بعض أجزاء النار بمماسة سطح الفلك دون البعض؟

سلّمنا، لكن دليلكم إنّما يلزم لو لم يكن في الوجود إلاّ جسم واحد، حتى يقال: إنّ حصوله في خلاء ليس أولى من حصوله في خلاء آخر، أمّا إذا وجدت أجسام كثيرة كالسماء والأرض فحينئذٍ يكون حصول بعض الأجسام في بعض الأحياز أولى من حصوله في غيرها، للاختلاف الحاصل في الخلاء بسبب الاختلاف في القُرب والبُعد من تلك الأجسام، وهذا المنع تقدم في تفسير كون المكان طبيعياً، وهنا في منع الإفتقار إلى الطبيعي لو غاير هذا التفسير.

لا يقال: الكلام في اختصاص هذه الأجسام الكثيرة ببعض هذه الجوانب من الخلاء كالكلام في هذا الجسم.

لأنّا نقول: جاز أن يكون الخلاء هو هذه الأبعاد الفارغة لا غير، وهي متناهية، فحصل فيها هذه السماوات والأرض، ولم توجد أبعاد فارغة سواها، فلم يلزم المحال الذي ذكرتموه.

١ـ م: «فيه» ساقطة.

٢ـ راجع المباحث المشرقية ١: ٣٤٥.

سلّمنا، لكن الإختصاص هنا كاختصاص كلّ واحدٍ من أجزاء العنصر بجزء من أجزاء حيّز ذلك العنصر.

وعن الرابع: بأنّ الحركة من حيث ذاتها وحقيقتها تستدعي قدراً من الزمان، وهو يستدعي زماناً زائداً على ما تقتضيه ذاتها باعتبار ما يعرض لها من البطء الحاصل بسبب المعاوقة. أمّا الأوّل فلأنّها من حيث هي هي لا تتحقق ولا تتحصل إلاّ على مسافة منقسمة، فيكون وجود بعضها[1] قبل وجود كلّها، والقبلية والبعدية من لواحق الزمان لا يوجدان بدونه. وأيضاً لو كان الزمان عارضاً للحركة باعتبار بطئها المستند إلى المعاوقة بسبب ما في المسافة من الملاء لم يكن عارضاً للحركات الفلكية، حيث لا معاوقة فيها باعتبار الملاء في المسافة، فكان يجب أن تُوجد الحركة الفلكية لا في زمان، وهو محال.

وأمّا الثاني: فظاهر؛ لأنّا نعلم أنّ الزمان يزيد مع زيادة البطء، وينقص مع نقصانه إلى أن يبطل زمان المعاوقة بانتفائها، فينتفي الزمان المستند إلى ما تستحقه الحركة لذاتها، وإذا كانت بنفسها تستدعي قدراً من الزمان فالحركة في الخلاء لمّا وقعت في ساعة كان ذلك هو الزمان المستحق لذاتها، إذ لا معاوقة هنا.

ثمّ الحركة في الملاء الغليظ لمّا وقعت في عشر ساعات كان الزمان المستحق لها لذاتها ساعة واحدة، وأمّا الساعات التسع الباقية فإنّها حصلت بسبب المعاوقة، فإذا فرضنا المعاوقة الأُخرى أقلّ من الأُولى بعشرين مرة وجب تقسيط الساعات التسع لا غير على المعاوقة، فيكون حَظ المعاوقة في الملاء الرقيق من هذا الزمان الحاصل بسبب البطء نصف عشر الساعات التسع؛ بسبب أنّ ما فيه من المعاوقة نصف عشر ما في الملاء الغليظ، والزمان الذي تستحقه معاوقة الملاء الغليظ تسع ساعات، فالزمان الذي تستحقه بسبب معاوقة هذا الرقيق نصف

١ـ ج: «نصفها».

تسع ذلك الزمان، فيكون زمان الحركة في هذا الملاء الرقيق ساعة ونصف عشر تسع ساعات، فلا يلزم من هذا أن تكون الحركة في الملاء أسرع من الخلاء [١].

إعترض أفضل المحققين: بأنّ الحركة لا تخلو من حدّ ما من السرعة والبطء، لأنّ كلّ حركةٍ إنّما تقع في شيءٍما يتحرّك المتحرّك فيه، مسافة كان أو غيرها، وفي زمانٍ ما، وقد يمكن أن يتوهم قطع تلك المسافة بزمان أقلّ من ذلك الزمان فتكون الحركة أسرع من الأوّل، أو أكثر فتكون أبطأ منها، فإذن الحركة لا تنفك عن حدٍّ ما من السرعة والبطء، والمراد منهما شيء واحد بالذات هو كيفية قابلة للشدة والضعف، وإنّما يختلفان بالإضافة العارضة لها. فما هو سرعة بالقياس إلى شيءٍ هو بعينه البطء بالقياس إلى آخر، والحركة لابدّ لها من ثلاثة أشياء: مسافة وزمان وحدّ معين من السرعة والبطء. فإذا اتفق واحد من الثلاثة واختلف الباقيان، فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما، فإنّ المتحرك بالحدّ الواحد من السرعة، والبطء يقطع مسافة طويلة في زمان طويل وقصيرة في قصير. فنسبة المسافة إلى المسافة كنسبة الزمان إلى الزمان على التساوي، والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها بحدٍّ أسرع في زمان أقصر، وبحدٍ أبطأ في زمان أطول، فنسبة السرعة إلى البطء كنسبة الزمان القصير إلى الزمان الطويل.

والمتحرك في الزمان الواحد يقطع بحدٍ أسرع مسافة أطول، وبحدٍ أبطأ مسافة أقصر، فنسبة السرعة إلى البطء كنسبة المسافة الطويلة إلى القصيرة، فالطول في المسافة، والقصر في الزمان بازاء السرعة، ومقابلهما بأزاء البطء.

والحركة بنفسها لا يمكن أن تستدعي قدراً من الزمان والمسافة، وبسبب السرعة والبطء تستدعي شيئاً آخر، لأنّ الحركة لا يمكن وجودها إلاّ على حدّ من السرعة والبطء، إذ لو وجدت منفكة عنهما في زمانٍ كانت بحيث إذا فرض وقوع

١ـ راجع المباحث المشرقية ١: ٣٤٥ـ٣٤٦.

أخرى في نصف ذلك الزمان أو في ضعفه كانت لا محالة أبطأ أو أسرع من المفروضة، وكانت مع حدّ من السرعة والبطء حين فرضناها لا مع حدّ منهما [١].

والجواب: كون الحركة مع حدّ من السرعة والبطء لا تنفك عنهما لا يخرج الحركة عن مقتضاها، فإنّ لوازم الماهيات لو أخرجت ملزوماتها عن مقتضياتها لزم كون تلك الملزومات ممتنعة التحقق، ومعلوم أنّ الحركة من حيث هي هي تستدعي قدراً من الزمان عندهم بالنظر إلى ذاتها منفكة عن السرعة والبطء، وهو كافٍ في هذا الباب.

وعن الخامس: بمنع وجود القوة القسرية.

سلّمنا، لكن نمنع استناد بطلان القوة إلى المصاكات، لأنّها حاصلة من أوّل المسافة، والمصاكات متساوية في الحقيقة، فتتساوىٰ في الاقتضاء، فكان يجب عدم تلك القوة عند أوّل المصاكات.

لا يقال: المصاكات تقتضي ضعف القوة لا عدمها، ثمّ لا يزال الضعف يتواتر عليها إلى أن تُعدم.

لأنّا نقول: الإختلاف بالشدّة والضعف اختلاف بالنوع، فعند الضعف إن لم يعدم شيء لم يكن للضعف معنى، وإن عدم فإن كان صفة [٢] للقوة فلا تأثير للمصاكة في القوة، بل تأثيرها في أمر آخر. وإن كان ذاتها عدمت عند أوّل المصاكات.

سلّمنا، لكن لا نسلّم ضعفها بالملاء لا غير، بل جاز أن يكون بكثرة أثرها، فإنّهم نصّوا على أنّ القوّة الجسمانية تكلّ بكثرة الأفاعيل.

سلّمنا، لكن تضعف بمعاوقة القوة الطبيعية لها، كما في الإنفعال الحاصل في المزاج.

١ـ راجع نقد المحصل: ٢١٦.

٢ـ م: «ضعفه».

سلّمنا، لكن الشيخ الرئيس كما أثبت قوة قسرية محركة، كذا أثبت قوة قسرية مسكّنة عند المنتهىٰ، فجاز إسناد الضعف إليها.

سلّمنا أنّ ضعف القوة مستند [١] إلى مصادمات الهواء، لكنّه لا يستلزم الملاء، فجاز أن تكون في المسافة أجزاء هوائية مبثوثة فيها، بينها أجزاء خلائية، ويحصل المقصود مع ثبوت الخلاء.

وعن السادس: بالمنع من عدم استناد النزول إلى انتفاء المقتضي. قوله: المقتضي طبيعة الماء. قلنا مطلقاً أو بشرط؟ ا ع م [٢] فجاز أن تكون علّة بشرط ولم يتحقق الشرط. ولو كانت طبيعة الماء علة للنزول مطلقاً لما وقف، فلمّا وقف علمنا أنّها ليست علّة مطلقاً. وحصر المانع الخارجي في الإنسداد والملاء ممنوع.

سلّمنا، فلِمَ لا يستند إلى الانسداد ؟ وإنّما ينزل مع فتح الرأس لأنّ مع فتح الرأس يطلب الهواء مكانه الطبيعي، وهو البُعد الذي احتوى عليه الماء، حيث إنّ الماء في مكان الهواء قسراً، ولهذا نزل فدافع الماء من فوق الإناء، فنزل من أسفله ومع ضم الرأس لا يكون للماء مدافع، فبقي محفوظاً في الإناء. وطلب العلّة في نزوله مع اتساع الثقب مشترك بيننا وبينهم. على أنّا نقول: العلّة، أنّ[٣] مع اتساع الثقب يكون ثقل الماء فيه أكثر من ثقله في الثقب الضيق، فيقهر الهواء [٤] لسهولته وسرعة انفعاله. وأيضاً يبرده فيكثف فيقلّ حجمه فينزل الماء، ولا يلزم أن يكون الخلاء ملاصق أسفل الإناء بحيث يتحرك الهواء إليه بسهولة، فجاز أن

١ـ ق و س: «حينئذٍ» بدل «مستند».

٢ـ كذا في النسخ، ولم نهتد إلى صوابها. و لعلّه اختصار عن قوله: فإن أُريد مطلقاً، فممنوع.

٣ـ م: «على أنّ».

٤ـ م: «الماء».

يكون بعيداً أو في أعلى الإناء.

ولأنّه وارد عليكم؛ لأنّ الخلاء وإن لم يكن مانعاً من نزول الماء، بل معين له على نزوله، حيث لا ممانعة فيه لما تقتضي طبيعة الماء من النزول، كذلك الهواء لا ممانعة فيه عن مقتضى طبيعة الماء من النزول، ولهذا تتحرك الأجسام في الأهوية، بل ويكون معيناً له على النزول ليستقر مكانه، فإنّه طبيعي للهواء لا للماء. ولو كان المانع الملاء لكن لا يمنع من وجود الخلاء اليسير بين أجزائه أو في غير ذلك الموضع. ولو سلّم وجود الملاء الذي لا يتخلّله خلاء، لكن لا يدل على امتناع الخلاء كما تقدم.

واعتذارهم في نزول الماء مع سعة الثقب بصعود الهواء من جانب منه ونزول الماء من آخر، آتٍ مع ضيق الثقب، لأنّ كلّ واحدٍ من هذين العنصرين لطيف جداً يقبل التشكلات بأجمعها بسهولة، فلماذا لا يحصل هذا الأثر مع الثقب الضيق كما حصل مع اتساعه. وأيضاً يلزم الترجيح من غير مرجّح، إذ لا أولوية لنزول الماء من بعض الجهات وصعود الهواء من بعضها. وأيضاً إذا فرضنا الإناء مملوءاً ماءً حاراً، ثمّ لحقه البرد لزمه التكاثف وكان ينزل الماء، وليس كذلك. وأيضاً إذا كان الثقب واسعاً ونزل الماء من بعض جوانبه وصعد الهواء من البعض الآخر، فلابدّ من خلو بعض الإناء، وهو الموضع الذي ينزل الماء منه، فإمّا أن يخلع الماء مقداره ويلبس مقداراً أكبر[1] بحيث يملئ ما خلا، أو يلزم التداخل بواسطة دخول الهواء، ويلزم على الأوّل أن يخلع الجانب الآخر من الماء الذي يصعد فيه الهواء مقداراً أصغر حتى يدخل الهواء، وهذان قسريان، فلم يلبس[2] الماء مقداراً أكبر حتى ينزل البعض منه.

١ـ م: «أكثر».

٢ـ م: «لا يلبس».

وعن السابع: أنّ صعود الماء قسري، ولبس الهواء مقداراً أكبر قسري أيضاً، فلِمَ كان أحد القسرين أولى من الآخر؟ ولِمَ أطاعت المحجمة للكسر مع صعوبته وصلابتها ولم يخلع الهواء مقداره ويلبس أكبر مع سهولته، حتى لو بقي من الهواء مقدار رأس أُبرة أمكن أن يلبس من المقدار أضعاف ملء الإناء؟

وعن الثامن: بما تقدم من أنّ خلع الهواء مقداره أسهل من كسر القارورة إلى داخل أو خارج.

وعن التاسع: بإمكان ما ذكروه، وهؤلاء لم يسندوا جميع أحوال نزول الماء في جميع الأماكن[1]، وأحوال الخلاء سعة وضيقاً، وكثرة النفاخات وقلتها.

وعن العاشر: أنّا لا نمنع من وجود الهواء بين الأجسام، لكن لا نوجبه ولانوجب الخلاء [2]، فجاز طفو الطاس باعتبار الهواء الذي فيه، لكن نمنع امتلاءهُ به.

المسألة الثانية: في أنّ الخلاء ليس فيه قوة جاذبة للأجسام ولا دافعة لها [3]

ذهب محمّد بن زكريا الرازي إلى أنّ للخلاء قوة جاذبة للأجسام، لأنّ الماء تحتبس في الأواني التي تسمّى سراقات [4] الماء، وينجذب من الأواني التي تسمّى

١ـ العبارة كذا في النسخ.

٢ـ م: «الملاء».

٣ـ سمّى الشيخ القائل بهما مغالياً في الفصل الثامن من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء، وراجع أيضاً المباحث المشرقية ١:٣٥٧ ـ ٣٦٠.

٤ـ جمع سراقة وهي الآنية الضيّقة الرأس في أسفلها ثقبة ضيّقة، وتسمّى في الفارسية آب دزد. شرح المواقف٥:١٥٨.

زراقات [١] الماء.

ومنهم من أثبت للخلاء قوة دافعة للأجسام إلىٰ فوق، فإنّ الجسم إذا تخلخل بكثرة خلاء يداخله صار أخفّ وأسرع حركةً إلى فوق.

والأوّل باطل لوجهين:

الوجه الأوّل: أجزاء الخلاء متشابهة؛ لأنّه إن كان عدماً صرفاً فظاهر، وإن كان بُعداً مجرداً عن المادة فكذلك، إذ المفهوم من البُعد واحد، فلو كان في بعض الأجزاء قوة جاذبة وجب أن يكون في الجميع تلك القوة، فلم يكن اندفاعه إلى بعض الجهات أولى من اندفاعه إلى غيرها.

وفيه نظر، لجواز تخصص اندفاعه إلى جهةٍ بما يتخصص اندفاعه لولا القوة الجاذبة.

الوجه الثاني: لو كان حابس الماء في السراقة هو الخلاء الذي امتلئ به، فَلِمَ ينزل الماء المنفوش في الهواء الشاغل لخلل الهواء الخالي؟، وإن كان ثقله يَغلب جَذْب ذلك الخلاء، فَلِمَ ينتقل الماء المنكب عليه القارورة ولا يغلب الخلاء بل ينجذب؟ وامساك الثقيل المشتمل عليه أسهل من إشالة الثقيل المباين.

وأيضاً فلِمَ إذا فتح رأس الآنية [٢] ينزل الماء؟ بل كان يجب أن يحبس الخلاء الماء هناك ولا يتركه حتى ينزل، ولا يَدع الإناء الذي فيه ينزل أيضاً، بل يبقى

١ـ من زرق الطائر زرقاً إذا قذف زرقه، وزراقات جمع زراقة، وهي انبوبة معمولة من نحاس يجعل أحد شطريها دقيقاً وتجويفه ضيّقاً جداً، ويجعل شطرها الآخر غليظاً وتجويفه واسعاً ويسوى خشب طويل بحيث يكون غلظه مالئاً لتجويفه الواسع، إذا ملئت تلك الانبوبة ماء ووُضعت الخشبة على مدخلها بحيث تسدّه لم يخرج الماء من الطرف الآخر. شرح المواقف ٥:١٥٩. وفي المباحث المشرقية «زرافات» بالفاء، وهي مِنْزَفَةُ الماءِ، يُسقى بها الزَّرْع. وزرف الرمح فيه: انفذه.

٢ـ م و ج: «الآلة».

مرتفعاً مشالاً. فإن قالوا ثقل الإناء غلب جذب الخلاء، أبطلناه بما إذا كان الإناء أخف وزناً من الماء.

ويدل على بطلان القول الثاني وجهان:

أ: الخلاء الذي يحرك الأجسام إمّا أن يكون هو الخلاء المبثُوث داخل الجسم، أو الخارج عنه المحيط به. فإن كان الأوّل، فإمّا أن يحرك مع ذلك أجزاء الجسم وهو محال، لأنّه لا خلاء في كلّ واحدٍ من تلك الأجزاء، فلا تكون حركة شيءٍ من الأجزاء بسبب الخلاء، بل لكلّ حركة محرك، ومجموع المحركات إذا حركت مجموع الأجزاء كان ذلك سبباً لحركة كلّ ذلك الجسم، فحركة كلّ الجسم لا للخلاء، بل لسبب آخر. وأمّا أن لا يحرك الخلاء شيئاً من أجزاء الجسم فيستحيل أن يحرك كلّيته، لأنّ تحريك الكل بواسطة تحريك الأجزاء.

وإن كان الثاني [1] فمعلوم أنّ الخلاء المحيط بجسم كبير لا يصعّده إلى فوق، فإذن ليس كلّ جسمٍ ينفعل عن الخلاء، بل جسم يقتضي طبيعته أن يَتَخَلل الخلاء بين أجزائه، فيكون معنى ذلك أنّ بعض الأجسام مقتضى طبيعته أن تتباعد بعض أجزائه عن بعض، وذلك محال. أمّا أوّلاً: فلأنّ هرب الأجزاء المتجانسة بعضها عن بعض محال. وأمّا ثانياً: فلأنّ الهرب إلى جهات مختلفة بعضها يمنة وبعضها يسرة، وبعضها قدّام وبعضها خلف، مع اتحاد الطبيعة محال. وأمّا ثالثاً: فلأنّه إمّا أن يكون هناك مهروب عنه، وإمّا أن لا يكون. والأوّل محال؛ لتشابهِ الأجزاء، وإذا لم يكن هناك مهروب عنه كان الكل هارباً من غير أن يكون هناك مهروب عنه، وهو محال [2].

١ـ أي يكون المحرّك هو الخلاء الخارج المحيط بالجسم.

٢ـ في الشفاء والمباحث المشرقية وجه آخر وهو: «تحدّد المباعدة في ذلك الهرب بحدّ معيّن محال».

وفيه نظـر، لأنّ الخلاء يحرك كلّية الجسم، ولا جزء لـه بالفعل. فإن فـرض له جزء كان متحركاً عنه بالعرض بواسطة تحريكه للكل لا بالذات، كالقوىٰ المحركة للأجسام عندهم. ونمنع كون الخلاء لا يُصعِّـد الجسم إلى فوق. ولو سلّم فلا يلزم من نفي هذا التحريك نفي مطلق التحريك.

ب ـ الخلاء المتخلل لأجزاء الجسم إن كان هو الذي يوجب حركته إلى فوق ـ وموجب الشيء ملازم له ـ فيكون الخلاء ملازماً للمتخلخل [1] في حركته منتقلاً معه، فيحتاج الخلاء إلى مكان آخـر طبيعي له حتى يكون مطلوباً لـه يتحرك إليه، هذا خلف. وأمّا أن لا يكـون كذلك، بل لا يزال الجسم يستبدل في حـركته خلاء بعد خلاء، فـلا يكون ملاقاة الجسم للخلاء الـواحد إلاّ في آنٍ واحد، وفي الآن لا يحرك شيء شيئاً، وبعد الآن لا يكون ملاقياً له.

ولا يمكن أن يقـال: الخلاء يعطي الجسـم قوة مـن شأنها أن تبقى ويكـون المحرك هـو تلك القوة، ويكون كلّ خـلاءٍ يؤثر أثـراً جديداً، ولا يـزال ذلك الأثر يَشتدّ والحركة تسرع. وذلـك أيضاً باطل؛ لأنّ الخلاء متشابـه فليس بعض أجزائه بهذا الإقتضاء أولى من البعض الآخر.

وفيه نظر، لأنّا نقول: الخلاء إذا تخلّل أجزاء الجسم أفاد الجسم خفّة، وتلك الخفة تقتضي اصعـاده، ولا يحتاج الخلاء إلى مكـان آخر طبيعـي له. أقصى مـا في الباب أنّه يحتاج إلى أن يطابقه بعد تخلل الجسم وأجزائه والأجزاء الخلائية المتخللة بينها فيه.

تذنيب: من جعـل المكـان هـو السطح المحيـط، قسّم المكـان إلى سطـح واحد، بأن يكون محيطاً بجميع السطح الظـاهر من المحوي، وإلى أكثر من واحد،

١ـ كذا في النسخ، وفي المباحث المشرقية «المتخلّل».

كالماء الذي يحيط به سطح الأرض وسطح الهواء، فالمكـان هنا مركب. وقد يتحرك أحد السطحين ويكون الآخر ساكناً كالحجر على أرض النهر الجاري، وقد يتحرك المكان مع سكـون المتمكن، كالطير الواقف في الهواء الجاري عليه. وقـد يتحركان معاً على الخلاف [١]، كالمحيط وفلك البروج [٢].

البحث الرابع عشر: في بقايا مسائل المكان

المسألة الأُولى: في أنّ لكل جسمٍ حيّزاً طبيعياً [٣]

اتفق أكثر الأوائل على ذلك، واحتجوا عليه بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ الجسم إذا فـرضناه خاليـاً عن جميع اللواحـق والعوارض وكلّ ما يمكن خلوه عنـه فإنّه لابدّ له من حيّز معيّـن، وإلاّ لكان في كلّ الأحياز، وهو باطل بالضرورة، أو لا في شيء من الأحياز، وهـو أيضاً باطل بالضرورة، بل لا بدّ لـه من حيّز يكون أولى به مـن غيره، لاستحالة الترجيح من غير مـرجّح، وليس ذلك مقتضى جسميتـه، لأنّها أمر مشترك بين جميـع الأجسام وليس ذلـك المكان حاصـلاً لكل الأجسـام، فهو لأمـر زائد على جسميته، وذلك هـو الطبيعة، لأنّـا فرضنا خلوّه عمّـا عداها.

١ـ أي خلاف الجهة والمفارقة.

٢ـ راجـع الفصل التاسع مـن المقالة الثـانية من الفـن الأوّل من طبيعيات الشفـاء، وشرح الاشارات ٢: ١٩٨ـ ٢٠٠؛ المباحث المشرقية ١: ٣٦١ـ ٣٦٢.

٣ـ راجع الفصل العاشر من المقالة الرابعة من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء؛ النجاة: ١٣٤ـ ١٣٥؛ المباحث المشرقية ٢: ٦٦ـ٧١؛ المواقف: ١٩٨ـ ١٩٩.

والإعتراض [١]: لم لا يختص بالفاعل المختار، أو نقول: لِمَ لا يجوز أن يعرض للجسم عـارض يقتضي تخصيصه بحيّـز معين؟ ثمّ إنّ ذلك العـارض لا يزول إلاّ بعارض آخر يخصصه بحيّـز آخر، وحينئذٍ يكون الجسم أبداً حاصلاً في حيّز معين بسبب تلك العوارض الغير اللازمة.

وفيه نظر، لأنّا فرضنا خلو الجسم عن كلّ العوارض.

وأُجيب أيضاً، بأنّ ذلك يوجب امتناع خلو الجسم عن تلك العوارض بعد اتّصافه بها، ولا يوجب امتناع خُلوه مطلقاً، لإمكان أن لا يوجد فيه العارض الأوّل حتى لا يحتاج إلى عارض آخر يزيلـه. فإذن خلو الجسم عن جميع العوارض جائز مطلقاً، وخلوه عـن الحصول في الحيّز غير جائز، ويستحيل تعليـل واجب الثبوت بغير واجب الثبوت، فيمتنع تعليل حصول الجسم في الحيّز بشيءٍ من العوارض.

واعترض أيضاً بوجوه:

الأوّل: لو استدعى الجسم مكاناً معيناً، لكان ذلك الاستدعاء إمّا لجسميته أو للوازمها[٢] عم، [٣] فكلّ جسـمٍ في ذلك المكـان. أو لأمـر غير لازم؛ فاتّصـاف الجسم به إن لم يكن لأمر لزم الترجيح من غير مـرجح، وجاز مثله في المكان بأن لا يكون شيء منها [٤] مستحقاً لذات الجسم، لكنّه يحصل في واحـد اتفاقاً. وإن كان لأمـر فإن كان مقـارنـاً نقلنا الكـلام إليه وتسلسل. وإن كـان سـابقاً أعـدّ الجسم لاتّصافـه بالـوصف الحاصل جاز في المكـان ذلك، بأن يكـون حصولـه في مكان سابق أعده لحصوله في المكان اللاحق، أو أنّه كان موصوفاً بأمر أعده للحصول في

١ـ انظر الاعتراضات والجواب عنها في المباحث المشرقية٢:٦٩ ـ ٧١.

٢ـ في النسخ: «لوازمها»، أصلحناها طبقاً للسياق.

٣ـ م: «أعم»،و لعلّ الصواب ما أثبتناه من ج.

٤ـ م: «منها» ساقطة.

هذا المكان، فلا ينفك عن المكان المعيّن، وإن لم يكن طبيعياً.

الثاني: لو سلّمنا الإشتراك في الجسمية، لكن جعلتم اقتضاء الجسم المعيّن للحيّز المعيّن لأجل خصوصية في ذلك الجسم، فذلك الجسم إن لم يجب اتّصافه بتلك الخصوصية كان المقتضي للحيّز المعين شيئاً غير لازم لذلك الجسم، وقد أبطلوه. وإن كان لازماً، فإمّا لنفس الجسمية، ويعود المحال، أو لخصوصية أُخرى ويتسلسل. ولا مخلص عنه إلاّ أن يقال: الجسم العنصري يستدعي صورة نوعية، أية صورة كانت، وتعيّنها بأسبابٍ خارجية.

لكنّا نقول: إذا جاز أن يكون المقتضي لجسم العنصر إنّما هو صورة مبهمة أية صورة كانت ثم استند تعيّنها إلى أسبابٍ خارجية [1] غريبة لا بسبب صورة متقدمة، فلِمَ لا يجوز مثله في الحصول في الحيّز؟ وبالجملة فكما أنّ الجسم لابدّ له من حيّز معيّن، فكذا لابدّ له من خصوصية تقتضي ذلك الحيّز، وكما لا يلزم من حصول صورة معينة، أن يكون ذلك بصورة أُخرى تتقدمها، كذا لا يلزم من حصول الحيّز المعين أن يكون ذلك بصورة تتقدمه. وكما اقتضت الجسمية صورة مبهمة وتخصصت بالأسباب الغير اللازمة للجسمية، كذا يجوز أن تقتضي الجسمية لذاتها حيزاً مبهماً ثمّ يتخصص بالأسباب الغير اللازمة.

الثالث: الحيّز المعيّن من الأرض يستدعي حيّزاً مبهماً من أجزاء مكان كلّية الأرض، ثمّ يخصص ذلك الحيّز بأسباب خارجية مع استحالة انفكاك الجزء المعين عن الحيّز، فكذا يجوز في كلية الأرض ذلك.

الوجه الثاني: إذا رميت المَدَرَة [2] إلى فوق عادت إلى أسفل، ولولا اقتضاء

١ـ م و س: «خارجية» ساقطة.

٢ـ قطعة من المَدَر وهو الطين العَلِك الذي لا يخالطه رمل.

طبيعتها العود إلى أسفل لم تعد.

والإعتراض: لا نسلّم أنّ المدرة تطلب المكان المعيّن، بل تطلب كلّية الأرض.

لا يقال: حصول الكليات في أحيازها ليس للجسمية، وإلاّ لاشتركت الأجسام، فلابدّ من زائد، وهو المطلوب.

لأنّا نقول: إن تمسّكتم باختصاص الكليات بأحيازها، عارضناكم باختصاص تلك الكليات بتلك الطبائع المخصوصة. وأيضاً باختصاص الأجزاء بأحيازها الجزئية. وإن تمسّكتم بحركة أجزاء العناصر إلى أحياز[1] كلياتها، فقد قلنا: إنّه لطلب كلّياتها.

واعلم أنّ ثابت بن قرة [2]: ذهب إلى أنّ الأجسام لا تطلب أحيازاً بأعيانها[3]، فلا يظن أنّ الأرض ولا غيرها من الأجسام طالبة للمكان الذي هي فيه، إذ لا حال يخص شيئاً من الأمكنة دون غيره، بل لو توهّمنا جميع الأمكنة خالية، ثمّ جعلت الأرض في أي موضع منها اتفق سكنت فيه، وامتنع انتقالها عنه، إلاّ بسبب من خارج، لأنّه مساوٍ لكل مكان، وإنّما تعود المدرة المرمية إلى فوق لطلب طبيعة الأرض، فإنّ الشيء يطلب شبهه، كما يبعد عن ضده.

ولو توهّمنا الأماكن خالية، ثمّ جعل [4] بعض أجزاء الأرض في موضع من الخلاء والباقي في موضع آخر، وجب أن يجذب الكبير الصغير، فإن تساويا طلب

١ـ م و ج: «اجزاء».

٢ـ ثابت بن قُرَّة (٨٣٦ ـ ٩٠١م) ولد في حرّان. رياضي وطبيب وفيلسوف صابئي. عاش في ظل الخليفة المعتضد في بغداد. نقل إلى العربية وشرح مؤلّفات اليونان في الرياضيات والفلك.

٣ـ م و ق: «باعتبارها».

٤ـ ق: «حصل».

كلّ منهما صاحبه، حتى يلتقيا في الوسط. ولو توهّمت الأرض قد ارتفعت إلى فلك الشمس، ثمّ أُرسلت، لم تهبط ولو أُطلق حجر من المركز إلى أسفل صعد إليها طالباً لها ولو تفرقت في جوانب العالم توجه بعضها إلى البعض ووقعت في موضع يتفق إلتقاء جملة تلك الأجزاء، ولا تفارق ذلك الموضع لمساواته لهذا الموضع.

ولأنّ كلّ جزءٍ يطلب جميع الأجزاء منها طلباً واحداً، ويستحيل أن يلقى الجزء الواحد جميع الأجزاء لا جرم طلب أن يكون قربه من جميع الأجزاء قرباً متساوياً، وهذا هو طلب الوسط. ثمّ إنّ جميع الأجزاء هذا شأنها فتكون الأرض مستديرة، وأن يكون كلّ جزءٍ منها يطلب المركز حتى يستوي قربه من الجملة.

ثمّ أورد على نفسه سؤالات:

منها: وجوب مثل ذلك في أجزاء كلّ عنصر فيكون كلّ واحدٍ منها كرة مُصْمَتَة[1].

وأجاب: بأنّه لولا المانع لكان الأمر كذلك. والمانع هو أنّ الأجسام وإن اختلفت لكنّها متساوية في الجسمية، فكان طلبها لبعضها بعضاً لأجل التشابه بطلب أجزاء العنصر الواحد في طلب أجزائه للبعض، ولهذا السبب تلازمت صفائح الأجسام وامتنع الخلاء. فقد وجد هنا سببان متنازعان، أحدهما ثابت لكل عنصر على حدة، وهو اقتضاء كلّ جزء منه جذب سائر الأجزاء منه إلى نفسه، بحيث يكون كلّ عنصرٍ كرة مصمتة. والآخر ثابت لعموم الجسمية، وهو طلب كلّ عنصرٍ لصاحبه من حيث الجسمية، وهو يقتضي عدم كون كلّ عنصرٍ

١ـ المُصْمَت: الذي لا جوف له.

مصمتاً. والأوّل يستلزم الخلاء؛ لأنّ تلاقي الكرتين يستلزم الخلاء بينهما، وأن يعدم أثر السبب الثاني، فلا يجذب بعض العناصر بعضاً فيبطل مقتضى التشابه في الجسمية، فاقتضت الطبيعة العَدل بقدر الإمكان وفعلت ما هو الأقرب إلى الجميع، فجمعت بين أجزاء كلّ عنصرٍ على حدة للمشابهة بين تلك الأجزاء، وجعلت بعض العناصر محيطاً بالبعض للتشابه بين تلك العناصر في مطلق الجسمية.

وأتمّ العناصر في هذا المعنى أقربها إلى الوسط، لأنّه متى كان أقرب إلى الوسط كان أقرب نسبةً إلى جميع الأجسام، لكنّه لمّا وجبت إحاطة البعض بالبعض للمشابهة العامة عرض أن وقع بعض هذه الأجسام في غاية البُعد عن غيره.

ومنها: أنّ الأجزاء إذا تحركت لطلب الكل، فما سبب اختصاص الكل من كلّ عنصرٍ بمكانه، فلِمَ كانت النار في المحيط والأرض في المركز، لولا اقتضاء الطبائع ذلك؟

وأجاب: بأنّه ليس السبب في طلب النار المحيط، أنّ النار بعد تحققها ناراً تطلب ذلك المكان، بل كلّ ما جاور الفلك صار ناراً لدوام الحركة الموجبة للمصاكة المقتضية للتسخين إلى أن يستحيل ويصير ناراً بعد كونه في ذلك المكان، والبعيد من الفلك يبعد من المصاكة ويكون بارداً فصار أرضاً.

وأبطله أبو علي في الشفا [1] بوجهين:

أ ـ الحجر المرسل من رأس البئر يذهب غوراً، ولا يلتصق بشفير البئر، مع

١ـ الفصل العاشر من المقالة الرابعة من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء.

أنّ اتصاله بكلّية الأرض هناك ثابت [١].

ب ـ الكل مساوٍ للجزء في النوع فلا يجذبه، لأنّ الشيء لا ينفعل عن مساويه.

واعترض على الأوّل [٢]: بأنّ كلّ جزءٍ يطلب الإتصال بكل جزء، وعند التعذّر يجب الممكن، وهو تساوي قربه من الكل، وإنّما يحصل التساوي في وسط الأجزاء فلهذا هبط ولم يقف على الشفير، لأنّه حينئذٍ لا يكون طالباً للقرب من الكل، بل من البعض مع انتفاء الأولوية.

وعلى الثاني: بأنّ الحسّ يدل على تلازم صفائح الأجسام، ووقوع الأُمور العجيبة بواسطة التلازم، والتلازم إنّما يكون لتلازم الطبائع وتشابهها، لا مع التنافر، وإذا عقل ذلك في موضع فليعقل في كلّ المواضع [٣].

والمعتمد في إبطال قول ثابت [٤]: أنّ اختصاص الجسم الملاصق للفلك بذلك المكان حتى صار ناراً، والملاصق للمركز حتى صار أرضاً، لابدّ له من سبب، وإلاّ لكان ترجيحاً من غير مرجح.

واعلم أنّ الحق هنا شيء واحد، وهو اسناد ذلك كلّه إلى الله تعالى الفاعل بالاختيار.

١ـ العبارة كذا في المخطوطة وهي تختلف مع ما في المصدر وهو: «الحجر المرسل من رأس البئر يلتصق بشفيرتها، فلا يذهب غوراً الخ».

٢ـ والمعترض هو الرازي.

٣ـ المباحث المشرقية ٢: ٦٨ـ ٦٩.

٤ـ أي ثابت بن قرّة.

المسألة الثانية: في امتناع تعدد المكان الطبيعي للبسيط [١]

احتج الأوائل على ذلك بوجوه:

الوجه الأوّل: لو كان لجسم بسيط مكانان طبيعيان، فإذا حصل في أحدهما، فإن لم يطلب الثاني كان المكان الطبيعي متروكاً بالطبع، فلا يكون طبيعياً، وإن طلبه بالخروج من الأوّل كان الطبيعي أيضاً متروكاً بالطبع، فلا يكون طبيعياً[٢].

الوجه الثاني: لو كان خارجاً عنهما وتساوت نسبته إليهما، فإن لم يطلب أحدهما مع انتفاء العائق كان الطبيعي متروكاً بالطبع، وإن طلبهما معاً وتوجه إليهما معاً كان حاصلاً في مكانين، وهو محال، وإن توجه إلى أحدهما أو طلبه خاصة كان ترجيحاً من غير مرجح.

الوجه الثالث: البسيط له طبيعة واحدة، فلا يقتضي أمرين متعاندين، والحصول في حيّز ينافي الحصول في حيّز آخر، فلا تقتضيهما الطبيعة الواحدة.

والإعتراض: أنّ في هذه الوجوه نظراً، لأنّها منقوضة بجزئيات كلّ عنصرٍ فإنّ مكان كلّ جزءٍ من أجزاء ذلك العنصر مكان طبيعي لكل جزء، مع ورود هذه الوجوه فيه. وأيضاً إذا حصل في أحد المكانين لم يطلب الثاني، لامتناع حصوله في مكانين دفعة، ولا يكون ذلك الترك طبيعياً، بل اتفاقياً حيث اتفق حصوله في الآخر. وإذا خرج عنهما لم يطلب أحدهما مع تساوي النسبة، لأنّ تساوي النسبة أمر خارجي فاشبه القسري، والثالث نفس المتنازع.

١ـ راجع الفصل الحادي عشر من المقالة الرابعة من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء؛ شرح الاشارات٢: ٢٠١ـ٢٠٣؛ طبيعيات النجاة: ١٣٦؛ المباحث المشرقية٢: ٧٢؛ المواقف: ١٩٩.

٢ـ انظر الوجه في كلمات الطوسي حيث قال: «فلو تعدّد انتفى» كشف المراد: ١٥١.

المسألة الثالثة: في أنّ المكان الواحد لا يستحقه جسمان مختلفان بالطبع

إعلم أنّ الأوائل قالوا: لا يمكن أن يكون للمكان الواحد بالشخص جسمان مختلفان بالطبع يستحقانه، بل لكلّ جسم مكان يخصّه لا يشارك في استحقاقه سواه، ولم نر لهم حجّةً على ذلك، سواء ما ذكره أفضل المحققين من أنّ تلك الأجسام، إمّا أن تكون مختلفة الميول إلى جهات متعددة أو متفقتها. فإن كان الأوّل فظاهر عدم استحقاقها لمكان واحد، لاستحالة أن تقتضي مكاناً بالطبع، وتميل بالطبع إلى غيره. وإن كانت متفقة الميول إلى جهة واحدة كانت الأشياء المتخالفة بالطبع مقتضية من حيث هي مختلفة شيئاً واحداً، وهو محال.

ولم يزد على ذلك، وهو غير تام، لإمكان اتفاق الأشياء المختلفة بالطبع في لازم واحد يلزم تلك المختلفات، أو معلول واحد بالطبع كثير بالشخص يصدر عن علّتين مختلفتين بالطبع. بل الوجه في الإستدلال أن نقول: لو اقتضى جسمان مختلفان بالطبع مكاناً واحداً بالشخص، وكانا خارجين عنه متساويي النسبة إليه، ثمّ طلباه على التساوي، فإمّا أن يحصلا فيه دفعة واحدة وهو محال بالضرورة، أو يحصل فيه أحدهما دون الآخر، وهو ترجيح من غير مرجّح، إذ لا أولوية في التخصيص، أو لا يحصل شيء منهما فيه، فيكون المكان الطبيعي متروكاً بالطبع، وهو محال.

وفيه نظر، لأنّا نمنع كون الترك لو لم يطلباه طبيعياً، بل يكون قسرياً، فإنّ كلّ واحدٍ منهما يمانع الآخر عن مقتضاه.

المسألة الرابعة: في المكان الطبيعي للمركّب [١]

إعلم أنّ المركّب لا مكان له في أصل الإبـداع عند نفاة الخلاء من الحكماء، لأنّ التركيب أمر يعرض بعد الإبداع، وإيجاد مكان على سبيل الإبداع قبل التركيب يطلبـه المركّب إذا حصل يقتضي وجـود الخلاء حـالـة الإبداع. وأيضـاً لـو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان المفروض لوجب خلوّ مكانه الأوّل، وهو محال. وأيضاً لمّا كان التركيب لا يقتضي زيـادة في وجود الأجسام، فلا احتياج بسببـه إلى مكـان زائد على ما كـان للبسـائط. فإذن أمكنـة المركبـات هي أمكنـة البسائط بعينها، فـلا حاجة هنا إلى إثبات أصل أمكنتهـا، إذ هي أمكنة البسائط، بل الواجب أن يبحث في تعيين أمكنتها، فنقول:

لابدّ في المركب من تعدد البسائط بالضرورة، فإمّا أن يتركّب عن بسيطين أو ثلاثة أو عـن أربعة. فالأوّل إن تساويـا وتمانعا بأن [٢] يكون ما يطلـب جهة فوق أسفل وبالعكس. فإن تساوى بُعد كلّ منهما عن حيّزه تقاوما، إذ لا مزيَّة لأحدهما على صاحبه فيقف في الوسط، وإن كان بُعد أحدهما من حيّزه أقرب جذب الآخر إلى حيّزه، فحصل المركـب فيه؛ لاشتداد الحركـات الطبيعية عند القـرب من الحيز وفتورهـا عند البعـد عنها. وإن لم يتمانعـا، افترقا ولم يجتمعـا إلاّ بقاسر. وإن كـان أحدهما أغلب في القـوة والمقدار، وهناك قاسر يحفَظ ذلـك المزاج انجذب المركب إلى مكان الغالب.

والثاني: إن غلب أحدهما حصل المركب في مكانه، وإن تساوت فإن كانت

١ـ راجـع نهاية الفصل الحادي عشر من المقـالة الرابعـة من الفن الأوّل من طبيعيـات الشفاء؛ شرح الإشارات ٢:١٠٢ ـ ٢٠٣؛ المباحث المشرقية ٢:٧٢ـ ٧٣.

٢ـ ق و م: «أن».

الثلاثة متجاوِرَة حصل المركب في الوسط من الأحياز الثلاثة، وإن تباينت حصل المركب أيضاً في الوسط، وهو مكان الماء لو تركب من الماء والأرض والنار؛ لتساوي جذب النار والأرض، ولأنّ الأرض والماء، وإن اختلفا في الطبيعة، لكنّهما مشتركان في الميل إلى أسفل، فغلبا النار.

والثالث: إن تساوت حصل المركب في الوسط، وإلاّ ففي حيّز الغالب.

وقيل: لا وجود له إذ لا مكان له، فإنّه لا أولوية هنا لأحد الأمكنة بالحصول فيه.

وليس بجيد؛ لأنّ ما اتفق وجوده فيه أولى من غيره. نعم إنّه لا يستمر وجوده، بل لا يوجد إلاّ زماناً يسيراً جداً لانفعاله بالكيفيات الخارجية المقتضية لاستحالته إلى ذلك العنصر الموافق في الكيفية.

وهذا الإعتبار من التساوي والتفاوت في العناصر، إنّما هو بحسب القوى دون الحجم، فإنّه من الجائز أن يكون الأصغر في الحجم أقوى قوّة من الأكبر فيه، فيكون المعتد به هنا القوّة دون الحجم.

تذنيب: قد يتفق لبعض الأجسام وقوف في مكانه الغريب بالطبع، كما لو فرضنا ناراً في مركز الأرض بحيث لا يكون لجزء منها ميل إلى جهة، بل يكون مركز تلك النار حالاً[1] في مركز الأرض، مع أنّها مُصْمتة، فإنّ تلك النار تقف طبعاً؛ لأنّه لا يمكن أن تتحرك إلى جهة دون أُخرى؛ لعدم المخصِّص. ولا يمكن أن تنفرج عن فرجةٍ في وسطها تنبسط عنها إلى كلّ الجهات بالسوية إلى أن يلقى كلّ جزءٍ من النار ما هو أقرب إليه من مقعر فلك القمر لوجهين:

أ: ذلك النفوذ إنّما يمكن بانخراق الهواء والنفوذ فيه، والخرق لا يمكن في

١ـ في النسخ: «حال»، أصلحناها طبقاً للسياق.

جميع الجهات؛ لأنه حينئذٍ يكون إعداماً للمخروق، بل إنّما يكون في جهة دون جهة، ولا أولوية هنا.

ب: يلزم وقوع الخلاء في الوسط، فإذن النار تبقى في الوسط قسراً مستنداً إلى الطبع.

المسألة الخامسة: في أنّ لكلِ جسمٍ شكلاً طبيعياً، وأنّ شكل البسيط الكرة [1]

قد ثبت فيما سبق وجوب تناهي الأبعاد، ومعلوم بالضرورة أنّ كلّ مقدارٍ متناهٍ فإنّه مشكّل؛ لأنّه لابدّ وأن يحيط به حدّ واحد فيكون كرة، أو حدود مختلفة فيكون مثلثاً أو مربعاً أو غيرهما من أشكال المضلعات.

وفيه نظر، لأنّ الشكل إنّما يثبت للجسم بواسطة التناهي بالضرورة، والتناهي ليس مستنداً إلى ذات الجسم وحقيقته، وإلاّ لما تصوّر جسم غير متناهٍ، فكيف يكون الشكل التابع له طبيعياً للجسم.

وأمّا أن شكل البسيط الكرة، فلأنّ البسيط هو الذي له قوة واحدة، والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة إلاّ فعلاً واحداً، ولا شكل هو واحد سوى الكرة؛ لأنّ ما عداها فيه أفعال مختلفة مثل كون بعضها خطاً، وبعضها زاوية، وبعضها نقطة، فلا يصدر ذلك كلّه عن الطبيعة الواحدة.

واعترض عليه بوجوه:

الوجه الأوّل: من البسائط ما ليس شكله الكرة كالأرض، فإنّا نشاهد فيها الجبال والأغوار والأنجاد.

١ـ انظر طبيعيات الشفاء، الفصل الحادي عشر من المقالة الرابعة من الفن الأوّل؛ وطبيعيات النجاة: ١٣٥؛ شرح الاشارات ٢:٢٠٣ وما يليها ؛ المباحث المشرقية ٢:٧٤ ـ ٧٧.

لا يقال: إنّ هـذه الأشياء مـن التَّضريسات الواقعـة على ظاهـرها بمنـزلة الخشونة القليلة الواقعة على ظاهر الكرة العظيمة، فلا تخرجها عن الكرية، لأنّه لا نسبة محسوسة لها إلى جملتهـا، فإنّا لو فرضنا جبلاً ارتفع نصف فـرسخ، كان نسبته إلى كرة الأرض، كنسبة خمس سبع عرض شعيرة عند كرة قطرها ذراع.

لأنّا نقـول: الكرة الحقيقيـة والدائرة الحقيقيـة لا تقبلان الأشـد والأضعف والتفاوت[1] وإن قلّ جداً بحيث يثبت في نفـس الأمر، ولا يثبت عند الحسّ تخرج الطبيعة عن اقتضاء الكريّة، فتكون الكريّة غير حاصلة.

الوجه الثاني: كلّ فلكٍ خـارج المركز فلا بـدّ له من متَمِّمَيْـن على التبادل، مختلفي الثخن والرقة، فقد فعلت الطبيعـة في كلّ واحدٍ من المتمّمين أفعالاً مختلفة في الثخن والرقة، فجاز أن تفعل أفعالاً مختلفـة في الشكل، وأيضاً فإنّ أحد جانبي المتمّم ثخين والآخر رقيق، فاختلف الشكل، وإن كانت الإستدارة حاصلة.

الوجه الثالث: كلّ كوكبٍ مـركوزٍ في فلكٍ إمّا خارج المركز أو تـدوير، فإنّه يرتكز في نُقـرة في ذلك الفلك وتلك النقرة تحصل في ثخن بعـض جوانب الفلك دون بعض، فقد اختلف فعل طبيعة كلّ فلكٍ.

الوجه الرابع: القوة المصوِّرة في بـدن الحيوان هي المؤثرة عنـدهم في أعضاء شكل الحيوان والنبات وعظمهـا ومقدارها وملاستها وخشونتهـا، وهي قوة طبيعية بسيطة، ولم تُفد موادها أشكالَ الكرة، بل سائر الأشكال غيرها.

لا يقـال: السبب في ذلك أنّ مـادة الحيوان مـركبـة غير بسيطة من أجـزاء مختلفة الطبائع والقوىٰ.

لأنّا نقول: سلّمنا ذلك، لكن يجب أن تفعل كلّ قوةٍ من أجزاء القوة المركبة

١ـ م: «و التفاوت» ساقطة.

في مادّتها شكل الكرة، لأنّها قوة بسيطة حالّة في مادةٍ واحدةٍ، لأنّ القوة المركبة إنّما تتركب من القوى البسيطة، فيكون الحيوان على شكل كُرات مضموم بعضها إلى بعض.

الوجه الخامس: لو اقتضت طبيعة البسيط الشكل الكريّ لاقتضت طبيعة المركب ذلك، لأنّه لم توجد فيه سوى قوة البسيط الآخر، لكنّها معاونة للبسيط الأوّل على ذلك، لأنّ طبيعة كلّ واحدٍ من البسيطين تُعين طبيعة البسيط الآخر على ذلك الإقتضاء لإقتضائهما إياه، وعند اجتماع العِلل على الأمر الواحد، إن لم يصر الفعل أقوى، فلا أقلّ من البقاء على حاله.

الوجه السادس: سلّمنا أنّه لا يكون مضلّعاً، فلِمَ يجب أن يكون كُريّاً؟ فجاز أن يكون عَدَسياً أو بيضياً.

الوجه السابع: الفلك عندهم يستحيل خُلوّه عن الوضع المطلق، ولا يقتضي وضعاً معيّناً، فلِمَ لا يجوز أن تكون الأجسام لا تقتضي مواضع معيّنة، ولا أشكالاً معينة، مع استحالة خلوّها عنهما؟

الوجه الثامن: الشكل الطبيعي واحد، فجاز إسناده إلى الجسمية المشتركة، فلا يجب باعتباره إثبات الصورة النوعية.

وأُجيب عن الأوّل: بأنّ شكل الأرض الكرة، لكنّها لمّا انثَلَم منها جزء لم يحصل للباقي شعور بذلك الإنثلام. واليبوسة التي لها حافظة للشكل الأوّل، فبقي الشكل الأوّل على ذلك الإنثلام فحصلت الخشونات بهذا السبب.

وفيه نظر، لأنّ اليبوسة إمّا أن تقتضي حفظ أي شكل اتفق، مع أنّ الطبيعة تقتضي الشكل الكريّ، فتكون الطبيعة قد اقتضت أمرين متنافيين. وإمّا أن

تقتضي حفظ الشكل الطبيعي، وقد زال بالإنثلام، وحصل شكل غريب، فلا يجوز لها أن تحفظه.

وعن الثاني: بأنّ المتمّم ليس جسماً مستقلاً بنفسه، بل هو جزء من فلك، فلا يجب أن تكون له طبيعة مستقلة، وكلّية الفلك لها طبيعة مستقلة، فكان شكل الفلك هو الكرة.

قيل عليه: لو لم يخالف كلّ واحدٍ من المتمّمين صاحبه في الماهية ويخالف الفلكَ الذي بينهما، لصحّ أن [ينفذ] [١] أحدهما إلى الآخر، وأن يتشكّل بشكله ويحصل في موضعه، ولمّا امتنع ذلك امتنع تساويهما، لأنّ اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات.

وعن الثالث: قال أفضل المحققين: اتصال الصور الكماليّة ببعض البسائط في فطرتها الأُولى لأسباب تعود إلى العلل الفاعلية غير ممتنع، كما أنّ اتّصالها ببعض المركّبات لأسباب تعود إلى العلل القابليّة في الفطرة الثانية غير ممتنع، فإنّ الكائن نباتاً أو حيواناً في هذه الفطرة إنّما تتصل به صورة كمالية نباتيّة أو حيوانية، مع بقاء صور أجزائه العنصريّة بحسب مزاجه، كذلك لا يبعد أن تتّصل في الفطرة الأُولى ببعض الأفلاك المستديرة صورة (كمالية) [٢] تفرز من ذلك الفلك كرة تختصّ بها هي فلك خارج المركز أو تدوير أو كوكب مع بقاء الصورة الأُولى المتصلة بجميع أجزاء الفلك الأوّل فيها، ويكون ذلك بحسب أمر في العلّة المقتضية لوجود ذلك الفلك. ويلزم من ذلك أن يبقى من الفلك الأوّل متمّم أو نُقْرة متصوّرة بالصورة الأُولى فقط، على ما يشهد به علم الهيأة [٣].

١ـ في النسخ: «يفسد»، و هو خطأ. وما أثبتناه من المباحث.

٢ـ في المصدر ساقطة.

٣ـ شرح الاشارات ٢: ٢٠٧.

وفيه نظر، لأنّهم يمنعون من اقتضاء الطبيعة الواحدة أمرين متنافيين، ولا شك عندهم في اقتضاء طبيعة الفلك الكريّة، فلو اقتضت شكلاً مغايراً له لزم المحال عندهم، وإن استند الشكل الثاني إلى صورةٍ أُخرى كمالية لحقت به في الفطرة الأُولى على ما قال، لزم كون الفلك مركباً من قوى وطبايع [1] مختلفة فلا يكون بسيطاً.

وعن الرابع: أنّ شكل الحيوان يستند إلى القادر المختار، ولا يجوز اسناده إلى القوّة المصوّرة التي لا شعور لها البتة، فكيف يحكم عاقل بصدور هذه الخلقة العجيبة والهيأة الغريبة عن قوة جسمانية لا تعقّل لها البتة.

قال أفضل المحققين، القوة المصوّرة على تقدير بساطتها وتركّب محلّها، وعلى تقدير تركّبها وتعلّق أجزائها بأجزاء المحل، لا تقتضي كونَ الحيوان مجموع كُرات؛ لأنّ حكم الشيء حال الإنفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير. ونحن إنّما ادّعينا أنّ القوة الواحدة في المحل المتشابه تفعل فعلاً متشابهاً، ولم يلزم من ذلك أنّها تفعل في أجزاء المحل المختلف فعلها في المحلّ المتشابه، لأنّ المنفعل منها ليست هي الأجزاء أفراداً، بل المركب الذي هو المحل، وكذلك لم يلزم أنّ القوة المركبة تفعل فعل بسائطها، لأنّ المجموع فاعل واحد كثير الآثار بحسب البسائط التي هي كآلات لها، ليس عدّة فاعلين متشابهي الأفعال [2].

وفيه نظر، فإنّ القوة البسيطة إذا حلّت محلاً مركّباً كلّ واحدٍ من أجزائه يفعل ما يفعله الآخر، لم يحصل هناك ما يقتضي خلاف ما اقتضته الأجزاء من القبول، ولا خلاف ما اقتضته القوة البسيطة.

١ـ في النسخ: «فطبايع»، أصلحناها طبقاً للمعنى.

٢ـ المصدر السابق: ٢٠٧ـ٢٠٨.

وعن الخامس: أنّ المركبات يحصل فيها شكل غَريب بسبب القواسِر الخارجية، ثمّ إنّ[١] بما فيها من اليبوسة تحفظُ ذلك الشكل الغريب على ما تقدم. وفيه ما تقدم.

وعن السادس: أنّ في البيضي والعدسي اختلافاً لقرب بعض الجوانب فيه من الوسط، وبُعد البعض الآخر.

وعن السابع: بأنّ الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو المقولة لا مطلقاً ولا معيّناً، فلهذا حكمنا بأنّه لا يقتضي وضعاً معيّناً، والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكاناً وشكلاً معيّنين، فلذلك حكمنا بذلك.

وفيه نظر، لأنّ البحث ليس في الوضع بمعنىٰ المقولة، فإنّه لا يجب مطلقاً ولا معيّناً. وأيضاً المكان لا يقتضيه الجسم من حيث هو جسم، لأنّه السطح عندكم، فيلزم التسلسل.

وعن الثامن: أنّ الأشكال من حيث هي مطلقة كذلك، أمّا من حيث هي معيّنة متأخرة عن المقادير التي تختلف باختلاف الطبائع، ولذلك كانت مستندة إلى الطبائع.

وفيه نظر، لأنّ الشكل المعيّن كما تأخّر عن المقدار المعيّن، كذا الشكل المطلق متأخّر عن المقدار المطلق. ثمّ أيّ مدخل لتأخّره في عدم تعليله بالجسمية المشتركة؟

تذنيب: الإناء القريب من المركز، يحتمل من الماء أكثر من البعيد عنه، لأنّ قوس الدائرة المارة بِطَرَفَي الإناء حال قربه بمركز [٢] الأرض، أكثر تقبيباً من قوس الدائرة المارة بِطرفي الإناء حال بعده بمركز الأرض.

١ـ كذا، و لعل الصواب: «انها».

٢ـ في جميع النسخ:+ «و» قبل «بمركز و كذا في الموضع الثاني.

البحث الخامس عشر: في الجهات

وفيه مسائل:

المسألة الأُولى: في تحقيق الجهة [1]

للجهة أمارتان باتفاق جماهير الفلاسفة:

الأمارة الأُولى: أنّها مقصد المتحرك الأيني على الإستقامة، فإنّ المتحرك في الأين يقصد بحركته الوصول إلى منتهى حركته.

الأمارة الثانية: أنّها مقطع منتهى الإشارة الحسّية، وذلك أنّ الإشارة إمتداد يبتدئ من المشير وينتهي إلى المشار إليه، بأنّه هنا أو هناك، فهي طرف الإمتداد ونهاية بالنسبة إلى الإمتداد، وبالنسبة إلى الحركة والإشارة جهة. فهي من ذوات الأوضاع ليست من المعقولات المجرّدة التي لا وضع لها، بل هي ذات وضع، ووضعها في امتداد مأخذ الإشارة والحركة، لأنه لو كان وضعها خارجاً عن ذلك لكانت الإشارة والحركة ليستا إليها. وهي غير منقسمة، لأنّها لو كانت منقسمة، فإذا وصل المتحرّك إلى منتصفها ولم يقف، لم يخل إمّا أن يقال: إنّه يتحرّك بعدُ إلى الجهة، أو يقال: إنّه يتحرّك عن الجهة، فإن كان يتحرّك بعدُ إلى الجهة فالجهة الجزء الثاني من المنقسم، وليس للأوّل مدخل في تحققها، وإن كان يتحرك عن الجهة فالمنتصف الذي وصل إليه، هو الجهة لا جزء الجهة. فظهر أنّ الجهة حدّ في ذلك الامتداد، وطرف ونهاية غير منقسم.

١ـ راجع شرح الاشارات ٢:١٦٦ وما يليها؛ المباحث المشرقية١:٣٦٥ ـ ٣٦٧؛ كشف المراد: ١٥٤ ـ ١٥٥.

لا يقال: أنتم قسمتم الحركة الآخذة نحو شيءٍ ذي وضعٍ إلى حركةٍ إليه وحركةٍ عنه، أي حركة قربٍ وحركة بُعدٍ، وهذه القسمة حاصرة بالقياس إلى ما لا ينقسم في جهة الحركة، وغير حاصرة بالقياس إلى ما ينقسم بوجود قسم آخر وهو الحركة فيه، وإيراد قسمة لا يصحّ إلاّ بالقياس إلى ما لا ينقسم في بيان أنّ الشيء غير منقسمٍ، مصادرة على المطلوب.

لأنّا نقول: الحركة في المنقسم إنّما تكون عن جهة أو إلى جهة، ويعود القسمان الأوّلان، وإلاّ جاز أن تكون جهة الحركة هي المسافة التي تقطع بالحركة، وهو محال[1].

المسألة الثانية: في أنّ الجهة موجودة

لمّا كانت الجهة مقصد المتحرك ومتعلق الإشارة لزم أن تكون موجودة، فإنّ المتحرك لا يقصد التوجه إلى شيء بالحصول فيه إلاّ إذا كان ذلك الشيء موجوداً. والإشارة أيضاً إنّما تتناول الأمر الموجود ذا الوضع.

لا يقال: ليس من شرط ما يقصده المتحرك أن يكون موجوداً، فإنّ المستحيل من السواد إلى البياض يقصد البياض، وإن لم يكن البياض موجوداً بعد، فلِمَ لا يكون المتحرك في الأين كذلك؟

لأنّا نقول: الفرق بين الحركة في الأين والحركة في الكيف ظاهر، لأنّ المتحرك إلى الجهة إنّما يقصد الحصول في الجهة، لا تحصيل الجهة بحركته، فهي يتوخّى بلوغها أو القرب منها، ولا يجعل الجهة ممّا يتوخّىٰ تحصيل ذاتها بالحركة، ولا تجعل لها عند تمام الحركة حالاً من الوجود أو العدم، والمتحرّك في الكيف

١ـ فإذن القسمة حاصرة، شرح الاشارات٢:١٦٨ ـ ١٦٩.

يقصد بحركته تحصيل الكيفية التي قصدها، لا الحصول فيها. وأيضاً لو كانت الجهة تحصل بالحركة لكانت من ذوات الأوضاع، موجودة غير منقسمة، وهو المطلوب. والحق في الجواب هو الأوّل [١].

المسألة الثالثة: في عدد الجهات

وهنا رأيان: مشهوري وحقيقي. فالمشهوري أنّ الجهات ست، وله سببان رأي عامي، واعتبار خاصي [٢].

أمّا العامي: فهو أنّ الإنسان يحيط به جنبان عليهما اليَدان، وظَهر وبطن ورأس وقَدم. فالجهة القويّة التي منها إبتداء الحركة يسمّونها اليمين، وما يقابله يسمّونها اليسار، والجهة التي تلي رأس الإنسان الفَوق، ويقابله الأسفل [٣]، وفي سائر الحيوانات الفوق ما يلي ظهورها، والتحت [٤] مقابله، والجهة التي تلي حاسّة الإبصار، وإليه حركاتها بالطبع تسمّى القُدّام، والخلف ما يقابله. و [لمّا] لم يكن عندهم جهة غير هذه، فجعلوا في الإنسان طوله من رأسه إلى قدمه، وعرضه من يمينه إلى يساره، وعمقه من قُدامه إلى خلفه، وحيث لم تكن الأسماء إلاّ لهذه، وقفَتِ الأوهام على هذا المبلغ.

وأمّا الإعتبار الخاصيّ: فهو أنّ كلّ جسمٍ له أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا

١ـ وعبّر عنه الشيخ بـ «الحقّ هو الفرق»؛ لأنّ الجواب الثاني جدلي كما قال الطوسي.

٢ـ قال الشيخ: «وأمّا السبب في اشتهار هذه المقدمة وهو أنّ لكلّ جسم ستّ جهات، فأمران أحدهما رأي عامي والآخر اعتبار خاصي الخ» طبيعيات الشفاء، الفصل الثالث عشر من المقالة الثالثة من الفن الأوّل.

٣ـ وهي الجهة التي تلي قدمه.

٤ـ وهي الجهة التي تلي بطنه وقدمه.

قوائم لا أزيد، ولكل بُعـدٍ طرفان [١]، فكانت الجهات ستـاً بعدد الأطراف. وهذا الإعتبار [٢] غير واجب، لأنّ الأبعاد الثلاثة إنّما تعرض لو فُرض بُعد واحد، وجُعل أصلاً من غير أن يكون بالطبع، فحينئذٍ يعرض عليه الخطان الآخران القائمان عليه في جهتين، لكن لـو فرضنا امتـداداً آخر غير مـوازٍ للأوّل، لحصل لنـا ثلاثـة أبعادٍ أُخرى متقـاطعة على قوائم غير تلك بـالعدد، وحصل لنا جهـات ست غير تلك الجهـات، لكنّ كلّ جسمٍ سـواء كـان متناهيـاً أو غير متناهٍ يمكـن أن يفرض فيـه خطـوط غير متناهيـة العدد تكـون أُصولاً لخطّين آخـرين قـائمين عليه، فتكـون الجهات حينئذٍ غير متناهية [٣]. والكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات غير متناهية بالقوة.

وأمّا المضلَّعـات فإن اعتبرنا الخطوط والسطـوح والنقط، كان عـدد جهاتها عدد حـدودها، ويكون الخط والسطـح جهتين باعتبار كـونهما أطرافاً، لا بـاعتبار امتدادهما. وإن اعتبرنا في الجهـة عدم الإمتداد فيها مطلقاً، كـانت جهاتها الفعلية هي النقط التي تناهت خطوطها بها لا غير. وأمّا بالقوة فغير متناهية كالكرة.

وقد يعرض فرض هذه الجهات السـت لغير الإنسان من الحيوانات وغيرها بالقياس إلى الإنسان حتى الفلك، فإنّ الجانـب الشرقي منه يمينه والغربي يساره، كالإنسان الـذي يسمّى أقوى جانبيه الـذي تظهر منه الحركة يميناً ومقـابله يساراً ووسط سمائه يشبه [٤] القدام، ومقابله الخلف، وأحد قطبيه العلو والآخر سفله.

١ـ في المباحث المشرقية: «ولكل خط من الخطوط المتقاطعة طرفان»، وفي الشفاء: «وينتهي كلّ مقاطعة إلى طرفي الخط الذي عليه المقاطة».

٢ـ وهو انقسام الجهات إلى الست.

٣ـ هـذا وما بعده يُضعِّفان رأي المشهـور كما في شرح الاشارات، وشرح الشرح لقطب الـدين الرازي ٢: ١٧١ ـ ١٧٢.

٤ـ ج: شبه.

وهـذه الجهـات الست منهـا اثنتـان بـالطبـع لا يتبـدلان بتبـدّل الفـروض والأوضاع، وهما الفـوق والسفل. وأمّا الأربعة البـاقية فإنّها تتبدل بتبـدل الفروض والأوضاع، لأنّ المتـوجه إلى المشرق يكون المشرق قـدّامه والمغرب خلفـه والجنوب يمينه والشمال شماله، فـإذا توجه إلى المغرب تبدلـت جميعها، فصار ما كـان قدّاماً خلفاً، ومـا كان يميناً شمالاً، وبالعكس، بخلاف الفـوق والسفل، فإنّ القـائم لو صار منكـوساً لا يصير ما يلي رأسـه فوقاً، وما يلي رجليـه تحتاً، بل صـار رأسه من تحت ورجلاه من فوق، وكان الفوق والتحت بحالهما.

قيل [١]: إن جُعل اعتبار الفوق والسفل بالرأس والقدم تبدلا كغيرهما، فإنّ شخصين لو قامـا على طرفي قطر الأرض كان ما يلي رأس أحـدهما يلي قدم الآخر، ولا يتبدّلان إن جُعل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يقابله.

وأُجيب: ليس المراد من اعتبار الرأس والقدم ما يلي رأس الشخص وقدمه، فإنّا قـد بيّنا تبدلـه بالإنتكاس، بل المراد ما يلي الـرأس والقدم بالطبع، فـلا يكون الطرف الآخر من قطر الأرض هو الذي يلي القدم بالطبع [٢].

واعلم: أنّ هذه الجهات غير متخالفة بالماهية حتى تكون في كلّ جسم جهة هي بعينها يمين وأُخرى هي يسار، وإنّما تميّز ذلك في الحيوانات بسبب أنّ الجانب الأقـوى يخالف مقـابله، فبسبـب ذلك صـار اليمين مخالفـاً لليسار. وكـذا بـاقي الجهات، إلاّ الفوق والسفل فـإنّ اختلافهما قد يكون بالعرض وقـد يكون بالطبع، أمّـا الأوّل فعلى ما يتفـق وضعه، فكـل جـانب يلي الأرض من الجسـم هو الجهـة السافلة، وما يقابله هو الفوق.

١ـ اعتراضـاً على رأي الشيخ بأنّ الفوق والسفل لا يتبدلان بـالفروض، والقائل هـو الرازي، والمجيب عليه الطوسي.

٢ـ شرح الاشارات ٢: ١٧٣.

ثمّ إنّ الأرض عند حصولها في حيّزها الطبيعي لا يقال: إنّ لها جهة تلي الأرض. فبهذا الوجه يُحتمل أن يقال: إنّه لا جهة لها إلاّ الفوق إن عُني بالجهة ما يلي نهاية الشيء، لأنّ نهاية الأرض سطح، وسطحها يلي السماء. أمّا إذا كانت الجهة لا تقتضي النسبة إلى سطح، بل إلى كلّ طَرَفٍ كبعدٍ مفترضٍ في الجسم، فتكون حينئذٍ للبعد المفروض في الأرض جهة عند مَركَزْ كُرتِه الذي هو مركز الكل، وجهة أُخرى عند سطحه، لكنّه لا تكون جهة العِلْو كجهة السفل؛ لأنّ جهة العلو سطح موجود بالفعل، وجهة السفل نقطة موجودة بالقوة، لكنّه أيضاً يحتمل أن يقال: جهة الفوق للأرض هي طرف البعد المتصل بالمركز، والسطح هو نقطة. وعلى هذا لا تكون الجهتان بالفعل، بل بالقوة. لكن أحد أسباب انقسام المتصل المسامتات والمحاذيات، فإذا حصل[الأُفق][1] للأرض بالفعل لوجود قائم عليها حَصَل ذلك البعد بالفعل، وحَصَلت النقطتان اللتان هما الجهتان بالفعل.

لا يقال: لو لم يكن للأرض علو إلاّ السماء وجب أن يكون لها علو، لكن العلو علو بالقياس إلى أسفل، فيكون لها سفل، لكنّ السفل لا يتعيَّن إلاّ بتعيّن بُعدٍ، والبُعد لا يتعيّن بوجود السماء، بل لأجل قائم يحصّل[2] للأرض أُفقاً[3]، فيلزم أن يتعيَّن العلو بوجود السماء، وأن لا يتعين، هذا خُلْف.

لأنّا نقول: العلو يراد به تارة ما يقابل السفل، وتارة ما يلي جهة السماء، وأحد العلوَيْن مقول بالقياس إلى أسفل، والثاني معقول بنفسه لا يحوج تَعقُّله إلى اعتبار وجود ما يقابله، فَلِلأرض بالقياس إلى السماء وحدها جهة، ولها بالقياس إلى غاية البُعد التي هي مركزها علو، فاندفع الخلف بتغاير المعنيين.

١ـ في النسخ: «الأين»، و ما أثبتناه من المباحث.

٢ـ م: يجعل.

٣ـ ق و س: «أيناً».

والفوق والسفل يـوجدان للنبات والحيـوان بالطبع، فإنّ جهـة الغُصن فوق بالطبع وجهة الأصل سفل بالطبـع. ثمّ يعرض أن يصير الفوق أسفل وبالعكس، ويكون الفـوق حافظـاً للطبيعة الفـوقية وكذا السفـل. وأمّا القُـدام والخَلف فإنّهما حاصـلان للحيوان حالَتـي الحركة والسكون، وغير الحيـوان إنّما تعرضان لـه عند الحركة، فـالجهة التي إليهـا الحركة تكون قـدّاماً، والتي عنهـا الحركة تكـون خَلْفاً، ومتى تغيرت الحركة تغير القـدّام والخلف، ولا كذلك الحيـوان فإنَّ قدّامـه وخلفه متعيّـن بالطبع. وغير الحيوان قد يكون قدّامه وفَوقه واحداً عندما يتحركُ إلى فَوق، وتارة يتخالفان إذا كانت حركاته لا إلى الوسط ولا عنه، بل مُعترِضة بينهما [١].

المسألة الرابعة: في تحدُّد الجِهات [٢]

أثبت الفـلاسفة جسماً محيطـاً بكلّية العـالم كُري الشكل يحدّد الجِهـات أي يميّزهـا، ونفاه المتكلمون . وهذه مسـألة من الطبيعيات تبنى عليهـا مسائل كثيرة عندهم مهمة سيأتي البحث فيها معهم إن شاء الله تعالى.

واحتجوا هنا على اثبات المحدِّد، بأنّ الجهات قد ثبت فيها جهتان متما يزتان بالطبع هما الفَوق والسِفل، وأنهّما ذواتاً وضـع، فتعيّـن وضعهما، إمَّا في شيء متشابه سواء كـان خلاء أو ملاء، وإمّـا في شيء مختلف، والأوّل محال؛ لأنّ المتشابهات [٣] تتساوى أحكامها، فليس بعض الحدود المفروضة في ذلك المتشابه بأن تكون جهة أولى من سـائرها، فإمّـا أن يقتضي كلّها جهـة واحدة، وليـس إحداهما بأن يكـون

١ـ انظر نهاية الفصل الثـالث عشر من المقالة الثالثة من الفن الأوّل مـن طبيعيات الشفاء، والمباحث المشرقية ١: ٣٦٤ـ ٣٦٥.

٢ـ انظر شرح الإشارات ٢: ١٧٥ ـ ١٨١ .

٣ـ م: المتساويات.

مقتضاه أولى من الأُخرى، أو لا يقتضي شيء منهما شيئاً من الجهتين.

وأيضاً الحدود في المتشابهة بالفرض غير متناهية، والجهتان بالطبع اثنتان فحسب، فلا يكون التحديد مستنداً إلى الخلاء والملاء المتشابهين. فتعيّن القسم الثاني، وهو أن يكون التَعيُّن بشيء مختلف خارج ممّا يتشابه، وذلك الشيء يستحيل أن يكون مجرّداً لتساوي نسبته إلى الجميع، فيكون جسماً أو جسمانياً، لوجوب كونه ذا وضع. وإذا كان جسماً فإمّا أن يكون جسماً واحداً يحدّد الجهتين معاً، أو جسمين يحدّد كلّ واحدٍ منهما واحدة منهما.

والجسم الواحد إمّا أن يُحدد الجهتين من حيث هو واحد أو لا من حيث هو واحد. والجسمان إمّا أن يحددا بأن يكون أحدهما محيطاً بالآخر، أو بالمباينة، فالأقسام أربعة:

أ ـ أن يكون المحدِّد للجهتين جسماً واحداً من حيث هو واحد، وهو لا يمكن أن يكون محدداً، لأنّ كلّ امتدادٍ فله جهتان هما طرفاه لوجوب تناهيه، وكذلك الطبيعيتان فإنّهما طرفا امتداد، فالمحدد يجب أن يُحدّد جهتين معاً، والجسم الواحد من حيث هو واحد إن حَدَّد ما يليه بالقرب فلا يمكن أن يحدد ما يقابله، لأنّ البعد عنه ليس بمحدود.

ب ـ أن يكون التحدد بجسمين على سبيل إحاطة أحدهما بالآخر، وهو باطل، ومع ذلك فإنّ المطلوب حاصل به. أمّا بيان بطلانه: فلأنّ المحاط به يكون داخلاً في التحديد بالعرض لوقوع الاكتفاء بالمحيط في تحديد الامتدادين بالقرب الذي يتحدّد بإحاطته والبعد الذي يتحدّد بأبعد حدّ من محيطه وهو مركزه، فلا يكون المحدد إلاّ واحداً، وأمّا حصول المطلوب به فلأنّ المطلوب هو إثبات محيط بالأجسام كلّها يميّز الجهات ويحدّدها، وقد ثبت.

ج: أن يكون التحدّد بجسمين على سبيل المباينة، وهو باطل لوجهين:

الأوّل: كلّ واحدٍ من الجسمين إنّما يحدد جهة واحدة هي القرب منه، ولا يتحدد البُعد عنه، فلا يكون واحد منهما يحدد الجهتين معاً، وقد قلنا: إنّ المحدد يجب أن يحدد جهتين معاً.

الثاني: كلّ واحدٍ من الجسمين له جهات لا تتناهى بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه، ووقوع الآخر منه في جهة من تلك الجهات وعلى بُعدٍ معينٍ منه دون سائر الأبعاد الممكنة، ليس بأولى من وقوعه في جهة أُخرى وعلى بُعد معيّن منه دون [1] غيره [2] ممّا يمكن، فإنّ الوقوع في كلّ جهةٍ وعلى كلّ بُعدٍ من ذلك ممكن بحسب العقل، وإن امتنع فلمانعٍ مؤثرٍ في التحديد، وهو أيضاً يجب أن يكون جسمانياً ذا وضع، والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بُعدٍ معين منهما كالكلام فيهما، فإن علّل بهذين صار دوراً، وإلاّ تسلسل.

ولمّا بطلت الأقسام بقي الرابع، وهو أن يكون المحدد واحداً، لا من حيث هو واحد، ولا على أي وجه يتّفق، بل من حيث الإحاطة، وهي الحال الموجبة لتحديدين متقابلين. فإذن محدّد الجهات جسم واحد محيط بالأجسام ذوات الجهات.

والاعتراض من وجوه:

الوجه الأوّل: لا نسلّم أنّ هنا جهة مغايرة للمكان، فإنّ كلّ متحيّزٍ على الإطلاق لابدّ له من حيثٍ وحيّزٍ يشار إليه بواسطته أنّه هنا أو هناك، وهو معنىٰ المكان، ولهذا يقال للمتحرك إذا وصل إلى جهته إنّه قد حصل في جهته، ولا

١ـ ق و س: «دون» ساقطة.

٢ـ ق: «غيرهما».

يشيرون بذلك إلى نقطة غير منقسمة.

الوجه الثاني: لا نسلّم أنّ هنا جهتين متخالفتين بالطبع، وكيف يصحّ منكم هذه الدعوى؟ مع أنّ الجهة عندكم طرف الامتداد وغير منقسم، فتكون نقطة، والنقطة عندكم لا وجود لها بالفعل، فكيف تذهبون إلى تخالفها بالطبع، مع أنّ منكم من يذهب إلى أنّ النقطة عدمية، والباقون منكم يذهبون إلى أنّها فرضية.

الوجه الثالث: النقط كلّها متساوية في الماهية والحقيقة لو كانت ثابتة، لأنّ مفهومها هو أنّها شيء ذو وضع غير منقسم، وهو معنى واحد لا اختلاف فيه البتة، فكيف يصحّ منكم القول بأنّها مختلفة بالطبع.

الوجه الرابع: منعتم من اسناد التحديد في الخلاء أو الملاء المتشابه لاقتضائه تمايز الجهتين المختلفتين بالطبع، مع أنّكم أسندتم هذا التحديد إلى طرفي الامتداد الآخذ من المحيط إلى المركز، والطرفان متساويان، وهذا عين التناقض.

الوجه الخامس: الأبعاد متناهية فحصل بواسطة السطح الظاهر الذي هو نهايتها غاية البُعد، وحصل بما يتوهم أنّه وسط لها، ما يشبه المركز، فحصلت الجهتان متميزتين من غير واسطة المحيط.

الوجه السادس: إمّا أن يجعلوا المحيط كلّه هو جهة القرب من الفلك فيلزم انقسام الجهة، وأنتم منعتم من ذلك، أو بعضه فيلزم الترجيح من غير مرجح.

لا يقال: كلّ امتدادٍ يفرض آخذاً من المركز إلى أي نقطة كانت من المحيط يكون طرفاه غير منقسمين. وأحد الطرفين هو جهة القرب.

لأنّا نقول: فحينئذٍ لا تنحصر الجهة الطبيعية في اثنتين.

لا يقال: قد اشترك كلّ ما يقرب من المحيط في كونه قرباً.

لأنّا نقول: مقابل الواحد بـالشخص، وهو البعد الحاصل بالمركز، يجب أن يكون واحداً بالشخص.

الوجه السابع: إمّا أن يجعلوا الفَـوق كلّ ما قرب من المحيـط مطلقاً، أو ما يقرب منه مسامتـاً لرأس الإنسان بالطبع حال قيـامه على الأرض، فإن كان الأوّل كـانت الجهات الفـرضيّـة والطبيعيّة واحـدة، وكان بخـلاف العرف المشهـور بين الناس. فإنّ ما يلي اليمين أو الشمال أو القدّام أو الخلف [1]، لا يسمّونه فوقاً، وإن كان الثاني لم يجب الإحاطة في المحدد.

الوجه الثامن: سلّمنا أنّ المحدد محيـط، فلِمَ أوجبتم فيه الكريّـة؟ فإنّ تمايز الجهتين يحصل وإن كـان مضلّعاً، وجاز أن يكـون بعض المحيط أقـرب إلى المركز من بعض.

الوجه التاسع: لِـمَ لا يجوز التحديـد بجسم واحد مـن حيث هو واحـد ويتحدد به القرب منه؟ وأمّا البُعد عنه فإنّه يتحدد بواسطة تناهي الأبعاد.

الوجه العاشر: لِمَ لا يقع التحـديـد بجسمين متبـاينين؟ وكما يتحـدد بكلّ واحـدٍ منهما القرب منـه، كذا يُحدد البعـد عن الآخـر. ويكون حصـول كلّ منهما حيث هو كحصول القطب في موضع دون غيره من الفلك البسيط.

١ـ م و س: «أو القدم» بعد «الخلف».

المقالة الثانية

في الكَيْف[1]

وفيها فصول:

الفصل الأوّل:

في المقدمات

وهي اثنتان:

المقدمة الأُولى: في تعريفه

الماهيات البسيطة لا يمكن أن تحدّ على ما عرفت؛ لأنّ الحدّ يتألف من

١ـ وهو احدى المقولات العشر التي ابتكرها ارسطو في منطقه ومازالت من مباحث المنطق (منطق أرسطو ١:٥٥ وما يليه) إلى أن أخرجه الشيخ ابن سينا من هذا العلم وأدخله في مباحث الأُمور العامّة من الفلسفة، راجع الهيات الشفاء، الفصل الأوّل من المقالة الثالثة؛ الفصل الأوّل من المقالة الخامسة من مقولات الشفاء.

أجزاء المحدود، والبسيط لا جزء له، بل إنّما يعرف بلوازمه البيّنة. ولمّا كان الكيف من الأجناس العوالي لم يمكن تعريفه إلاّ بالرسم. وقد اشتهر عن القدماء في رسمه أنَّه: «هَيْأة قارّة لا يوجب تصورها تصور شيءٍ خارجٍ عنها وعن حاملها، ولا قسمة ولا نسبة في أجزاء حاملها» فبالهيأة خرج الجوهر، وكونها «قارّة» يميّزها عن مقولتي أن يفعل وأن ينفعل وعن الزمان، و «كون تصورها لا يوجب تصور غيرها» يميّزها عن المضاف والأين والمتىٰ والمِلك، و «وكونها غير مقتضية للنسبة في أجزاء حاملها» يميّزها عن الوضع، و «كونها بحيث لا تقتضي القسمة» يميّزها عن الكم.

قيل[1]: المفهوم من «أن يفعل» مؤثّرية الشيء في الشيء، فالشيئان إن كانا ثابتين كانت مؤثرية المؤثر في المتأثِّر أيضاً ثابتة، لأنّ المؤثرية من لوازم الماهية المؤثِّرة ولازم الثابت ثابتٌ. وإذا كانت تلك المؤثرية ثابتة غير متغيرة، فقولنا «هيئة قارّة» لا يفيد الاحتراز عن تلك المؤثرية الثابتة، إلاّ أن يقال: المؤثر إن كان متغيّراً كانت مؤثريته زائدةً على الذات، وإن كان ثابتاً لم تكن المؤثرية حُكماً زائداً على الذات، وإذا كانت المؤثرية الثابتة غير ثبوتي لم يحتج إلى الاحتراز عنها في الرسم، ولكن ذلك تحكُّم، فإنّه ليس بأن تكون مؤثرية المؤثر المتغير زائداً على ذاته، أولى من أن تكون مؤثرية المؤثر الثابت زائدة على ذاته.

وأيضاً قولكم: «لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها» يفيد الاحتراز عن مقولتي «أن يفعل» و «أن ينفعل»؛ لأنّهما من الأعراض النسبية التي يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها، فيستغني عن

١ـ والقائل هو الرازي حيث قال بعد ذكر التعريف: «هذا ما قيل وفيه سبعة أبحاث»، المباحث المشرقية: ٣٦٩ـ٣٧٣. وقد نقل صدر المتألهّين تلك الاشكالات، ثمّ قال: «ويمكن الجواب عن أكثر هذه الايرادات» الأسفار ٤: ٥٩ ـ ٦١.

ذكر القارّ. فإن احترزوا به عن الزمان كان قولنا «لا يقتضي القسمة» كافياً ومغنياً عنه.

وأيضاً الصوت من مقولة الكيف؛ لأنّه ليس جوهراً، ولا كمّاً متصلاً غير قارّ، لأنّه منحصر في الزمان، ولا قارّاً؛ لأنّ الصوت غير قارّ على ما يأتي، ولا من باقي المقولات، فهو من الكيف مع أنّه ليس بقارٍ، لأنّ معنى القارّ ما توجد أجزاؤه المفروضة فيه في آنٍ واحد، وليس الصوت كذلك بالضرورة. ولأنّه معلول لتَموُّج الهواء، والتموّج حركة فالصوت معلول الحركة، ومعلول غير القارّ يجب أن لا يكون قارّاً. فإذن الصوت كيف غير قارّ، فلا يجوز اشتراط القارّ فيه [1].

وأيضاً الوحدة عرض قارّ لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها، ولا تقتضي قسمة ولا نسبة في أجزاء حاملها، وكذا النقطة.

لا يقال: المعقول من النقطة أنّها نهاية الخط، وذلك لا يُعقل إلّا عند تعقُّل الخط. والوحدة معنى يلزمه عدم الانقسام، وهو لا يعقل، إلّا عند تعقّل الانقسام، فتصورها يوجب تصور غيرها.

لأنّا نقول: إن اعتبرتم في الكيف أنّه لا يلزم من تصوّره تصوّر غيره مطلقاً خرج أكثر أنواع الكيف، فإنّ الاستقامة والانحناء لا يتصوران إلّا في المقدار. وإن لم تشترطوا ذلك، بل أن لا يلزم من تصوره تصور شيء خارج عن محلّه، وما يلزم من تصوّره تصوّر محله أو تصوّر ما يوجد في محله من الكيف، فالوحدة والنقطة من الكيف، إذ لا يلزم من تصورهما إلّا تصوّر محلهما أو تصور حالٍ من أحوال محلّهما.

وأيضاً الإدراك والعلم [والقدرة] والشهوة والغضب وجميع الأخلاق، لا يمكن تعقّلها، إلّا ويوجب تصوّرها تصوّر متعلقاتها، أعني المعلوم والمقدور

١ـ أي في تعريف الكيف.

والمشتَهى والمغضوب عليه.

لا يقال: تصوّر هذه وإن استلزم تصوّر متعلقاتها، لكنّ تصوّرها سابق على تصوّر المتعلقات، فإنا نعقل العلم أوّلاً ثمّ بعد ذلك نعقل أنّه لابدّ له من متعلق، بخلاف النسب والإضافات، فإنّه لابدّ وأن نعقل المنسوب والمنسوب إليه أوّلاً حتى يصير تعقّلهما سبباً لتعقل تلك الأُمور النسبتية. فلمّا كانت الكيفية يتقدم تعقّلها على تعقُل ما هي منتسبة إليها والإضافات متأخر تعقلها عن تعقل معروضاتها ظهر الفرق.

لأنّا نقول: الفرق وإن كان صحيحاً في الحقيقة، إلاّ أنّ عبارتكم لا تفيده؛ لأنّ حاصله راجع إلى أنّ الكيف هو الذي لا يتوقف تصوّره على تصوّر غيره، إلاّ أن يكون «تصوّره» في قولنا: «ما لا يوجب تصوّره تصوّر غيره» منصوباً[١]، ويكون «تصوّر غيره» مرفوعاً فيلائم تمام الرسم المذكور.

وأيضاً[٢] لو حملنا قولكم «ما لا يوجب تصوّره تصوّر غيره» على أنّه ما لا يكون تصوّره معلولاً لتصوّر غيره، فمع هذا كيفَ يطّرِد الرسم في الشكل كالتربيع والتثليث، وفي خواص الأعداد كالجذرية والكعبية[٣]، فإنّ التربيع هو الهيئة الحاصلة بسبب إحاطة الحدود الأربعة بالسطح، فما لم يتقدم العلم بالحدود الأربعة المحيطة بالسطح لا يحصل العلم بتلك الهيئة. فإذن العلم بتلك الهيئة من الكيف وكذا خواص الأعداد، فيكون تصوّرها معلولاً لتصوّر غيرها.

١ـ بأن يكون إعراب الأوّل نصباً على المفعولية والثاني رفعاً على الفاعلية .

٢ـ أُسند هذا الاشكال إلى «الحواشي القطبية» فراجع حكمة العين: ٢٥٩.

٣ـ إذا ضرب عدد في نفسه فذلك العدد هو الجذر والحاصل المجذور، والمربع أيضاً. ثم إذا ضرب ذلك الجذر في ذلك الحاصل فما حصل هو المكعب، فالاثنان جذر الأربعة وكعب الثمانية. شرح المواقف ٥:١٦٥.

وأيضاً الهيأة لفظ مشترك، فيقال: ١ـ هيئة الوجود. ٢ـ هيئة الاستقلال والاستقرار. ٣ـ هيئة الجوهرية والعرضية. ٤ـ هيئة الجلوس. ٥ـ هيئة التأثير والتأثّر، والمشترك لا يستعمل في الرسم.

وقولكم: «لا يوجب تصوّره تصوّر شيء خارج عنه وعن حامله، ولا نسبة ولا قسمة في أجزاء حاملها» لا فرق بينه وبين أن نقول: الكيف هو الذي لا يكون كمّاً ولا وضعاً ولا سائر الأعراض النسبتية. ولو صرّح بذلك لم يكن تعريفاً صحيحاً، وإلاّ لصح ذلك في سائر المقولات، بل ذلك أولى، لأنّ الأُمور النسبية لا تُعْرف، إلاّ بعد معرفة معروضاتها التي هي الكيفيات [1].

فإذن الأولى أن يقال [2]: «الكيف هو العرض الذي لا يَتوقف تصوّره على تصوّر غيره، ولا يقتضي القسمة واللاقسمة اقتضاءً أوّلياً، فخرج بقولنا «العرض» الباري تعالى والجوهر. وبقولنا «لا يتوقف تصوّره على تصوّر غيره» الأعراض النسبية. والكيف وإن لزم من تصوره تصوّر غيره، لكن لا على أنّ تصوّره معلول لتصوّر غيره، بل على أنّ تصوّره علّة لتصوّر غيره. ويدخل فيه الصوت؛ لأنّ تصوّره لا يتوقف على تصوّر غيره. وبقولنا «لا يقتضي القسمة واللاقسمة» نميّزه عن الكم والوحدة والنقطة، لأنّهما يقتضيان اللاقسمة. وقولنا «أوّلياً» ليدخل [3] فيه العلم بما لا ينقسم، فإنّه يمتنع من الانقسام، لكن ذلك الاقتضاء ليس بأوّلي، بل بواسطة وحدة المعلوم.

ولمّا كانت الأجناس العالية بسائط لم يمكن تعريفها إلاّ بالرسم، إمّا بأُمور

١ـ وكذلك الكمّيات، كما قال به صدر المتألّهين في تعليقته على الشفاء، ص ١٢١.

٢ـ قال الرازي: «ولعل الأقرب أن يقال: الكيف هو العرض الذي لا يتوقف تصوُّره على تصوّر غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاءً أوّلياً».

٣ـ كذا في المخطوطة، وفي المباحث المشرقية: «احترزنا به عن العلم».

ثبوتية أو سلبية تكون أعرف. والأجناس العالية خفية، فلو قيل الكيف ما لا يكون جوهراً ولا كماً ولا غيرها [١] كان المذكور سلب أُمورٍ ليست أعرف منه، فلم يكن التعريف صحيحاً.

أمّا ما اعتبرناه من العرضية ـ أعني الحلول في محلّ متقوّم به ـ ومن عدم توقف تصوّره على تصوّر الغير، وأن لا يكون علّة الانقسام واللا انقسام كانت هذه السلوب سلوباً جلية ظاهرة يصحّ التعريف بها.

المقدمة الثانية: في تقسيم الكيف

وهو جنس لأنواع أربعة باتفاق الجماهير من الفلاسفة [٢]:

النوع الأوّل: الكيفيات المحسوسة.

فإن كانت ثابتة راسخة فهي «الانفعاليات» وإن كانت سريعة الزوال فهي «الانفعالات».

النوع الثاني: الكيفيات النفسانية.

فإن كانت راسخة فهي «الملكات»، وإن كانت غير راسخة بل سريعة الزوال فهي «الحالات».

١ـ ق و س: «باقيها» بدل «غيرها».

٢ـ راجع منطق أرسطو ١: ٥٥ وما يليها؛ الفصل الأوّل من المقالة الخامسة من مقولات الشفاء؛ منطق النجاة: ٨١؛ نقد المحصل: ١٣٠ـ١٣١، وتعويلهم على حصرها في الأربعة على الاستقراء والتتبّع.

النوع الثالث: الاستعداد الشديد.

فإن كان نحو الانفعال فهو «اللاقوة» وإن كان نحو اللا انفعال فهو «القوة».

النوع الرابع: الكيفيات المختصة بالكميات.

إمّا المتصلة كالاستقامة والانحناء والتربيع وشبهه، أو المنفصلة كالزوجية والفردية. وقد ذكروا في الحصر وجوهاً ضعيفة [١]:

الأوّل: الكيفية إمّا أن تختص بالكمية أو لا، فإمّا أن تكون محسوساً أو لا، وإمّا أن تكون استعداداً نحو الكمال وهو القوة واللاقوة، أو نفس الكمال وهو الحال والملكة. وخواص الأدوية [٢] صور جوهرية لا من الكيف [٣].

وهو غير تام، لأنّهم إذا فسّروا الحال والملكة بالكيفيات النفسانية احتمل أن توجد كيفية جسمانية لا تختص بالكمية، وليست محسوسة ولا مختصة بذوات الأنفس، ولا تكون استعداداً [٤].

الثاني: الكيفية إمّا أن تكون بحيث تصدر عنها أفعال على وجه التشبيه، كالحار يجعل غيره حاراً ـ لا كالثقل الذي فعله في محله التحريك وليس بثقل، وهو الكيفيات الفعلية والانفعالية ـ أو لا، [٥] فإمّا أن تتعلق بالكم كالأشكال وغيرها

١ـ وهي أربعة ذكرها الشيخ في كتبه.

٢ـ رفع دخل مقدّر، وهو عدم اندراج خواص الأدوية تحت الأقسام المذكورة، وأجاب بأنّها صور جوهرية.

٣ـ انظر وجه الحصر في منطق النجاة: ٨١.

٤ـ ق و س: «اشتداداً».

٥ـ أي لا تكون بحيث تصدر عنها أفعال بالتشبيه.

أو لا تكـون؛ فـإمّـا أن تكـون لـلأجسـام من حيـث هي طبيعيـة، وهـي الفعليـة والانفعالية أيضاً، أو من حيث هي نفسانية، وهي الكيفيات النفسانية.

الثالث: الكيفية إمّا أن تتعلق بوجود النفس، وهي الكيفيات النفسانية، أو لا، فإمّا أن تتعلـق بالكمية، وهي الكيفيـات المختصة بالكميـات، أو لا، فإمّا أن تكـون هـويتها أنّها استعـداد وهي القـوة والـلاقـوة، أو هويتهـا أنّها فعـل، وهي الانفعاليات والانفعالات.

الرابع: الكيفيـة إمّـا أن تفعـل على طـريق التشبيـه، وهـي الانفعـاليـات والانفعالات، وإمّا أن لا تكـون كذلك، فإمّا أن لا تتعلق بـالأجسام، وهي الحال والملكة، أو تتعلق، وذلك التعلق إمّا من حيث كمّيتها، وهي المختصة بالكميات، أو من حيث طبيعتهـا، وهي القوة والـلاقوة، وعلى هذا التقسيم تضيـع الكيفيات المختصة بالأعداد، وهذه القسمة في الجميع غير محيطة بطرفي النقيض.

الفصل الثاني:

في القسم الأوّل وهي:

الكيفيات الفعلية والانفعالية[1]

وفيه مباحث:

البحث الأوّل:

في أُمور كلّية لهذا القسم، وهي أربعة: [2]

الكلية الأُولى: إنّما سميت الثابتة انفعالية لأمرين:

الأمر الأوّل: انفعال الحواس عنها، فإن اعتبرنا في الإحساس كونه أوّلياً خرج الثقل والخفة عنها؛ لأنّ الشيخ نص في «طبيعيات الشفاء» [3] أنّهما ممّا لا يحسّ بهما إحساساً أوّلياً، ونصّ في «المقولات من منطقه»: أنّهما من هذه

١ـ أي الكيفيات المحسوسة، وانظر المباحث المشرقية ١: ٣٧٦ وما يليها.

٢ـ راجع الفصل الخامس من المقالة الخامسة من مقولات الشفاء.

٣ـ طبيعيات الشفاء، الفصل التاسع من المقالة الواحدة من الفن الثالث.

الكيفيات.[١] ويخرج أيضاً الألوان؛ لأنّها لا تحس إلاّ بواسطة الضوء. وإن لم نعتبر الأولية دخل ما يحسّ ثانياً كالأشكال والحركات والسكنات وغيرها.

الأمر الثاني: حدوثها ـ إمّا بالشخص أو بالنوع ـ تابع لانفعالات موادها وللمزاج. أمّا بالشخص فكالصفرة التابعة لسوء المزاج الحار المستحكم في الكَبِد وحلاوة العسل، وإن لم يكن حدوثها لأجل الانفعالات، لكن من شأن تلك الحقيقة أن توجد عند الانفعال أيضاً. وأمّا بالنوع فكحرارة النار، فإنّ الحرارة النارية وإن لم تحصل في النار بالانفعال، لكن من شأن الحرارة من حيث هي حرارة أن تحدث أيضاً بالانفعال في مادة. وغير المستقرة، وإن كانت انفعالية باعتبار الأمرين، لكنها لقصر مدتها وسرعة زوالها منعت اسم جنسها، واقتصر في تسميتها على اسم الانفعالات، وإن لم يكن في أنفسها انفعالات.

الكلية الثانية: قيل الخاصّة المساوية لهذا النوع العامة لأفراده إنّها تفعل في موادها أشياء يشاركها في المعنى، فإنّ الحار يجعل غيره حاراً وكذا البارد، والأسود يقرر شبحه في العين.

واعترض[٢] بأنّ الثقل والخفة من هذا النوع ولا يفعلان مثل أنفسهما، وبأنّ الشيخ ذكر في فصل «الاسطقسات»[٣] في علة تسمية الرطوبة واليبوسة بالمنفعلتين أنّه لم يثبت بالبرهان أنّ الرطب يجعل غيره رطباً، واليابس يجعل غيره يابساً، فلا تفيدان مثل نفسيهما[٤].

الكلية الثالثة[٥]**:** ذهب قوم من القدماء إلى أنّ الكيفيات المحسوسة

١ـ قال فيها: «وأمّا الثقل و الخفة، فانّهما ليسا إلاّ من باب الكيفية... و هما من جملة المحسوسات، و من جملة ما يحدث في الأجسام بالانفعالات» (نفس المصدر:١٩٦).

٢ـ والمعترض هو الرازي.

٣ـ من طبيعيات الشفاء.

٤ـ وقد أجاد صدر المتألّهين في الجواب عن هذا الاعتراض، فراجع الأسفار ٤: ٦٤ ـ ٦٥.

٥ـ راجع طبيعيات الشفاء، الفصل الأوّل من المقالة الثانية من الفن الرابع.

لا حقيقة لها في أنفسها ولا ثبوت لها في الخارج، فليست النار حارة، ولا الماء بارداً، ولا الثلج أبيض ولا القار أسود، بل هي انفعالات تعرض للحواس فقط. فقيل لهم: لِمَ اختص اللون بهذه الكيفية الخاصة لولا اختصاصه في نفسه بتلك الكيفية؟

أجابوا: بأنّ الأجسام مركبة من أجزاء لا تنقسم فعلاً، بل فرضاً، وأشكالها مختلفة، فبسبب اختلاف أشكالها واختلاف وضعها وترتيبها اختلفت الآثار الحاصلة في الحواس عنها، فالذي ينفصل منه شعاع يُفرِّق البصر بياض، والذي ينفصل منه شعاع يَجمعه سواد، ويحصل من اختلاط نوعي الشعاع الألوان المتوسطة. والذي يقطع إلى عدد أكثر وتكون أجزاء صغاراً شديدة النفوذ هو المحرق الحِرِّيف [١]، والمتلاقي لذلك التقطيع هو الحُلْو. والذي يحيطه أربعة مثلثات تكون مفرّقة لاتصال العضو تحس منه بالحرارة، والذي يحيط به ستة مربعات تكون غليظة الأطراف [٢] غير نافذة في العضو فيحس منه بالبرد، وكذا الروائح. فاختلاف الإحساسات لاختلاف الأشكال والحواس المنفعلة، لا لاختلاف الكيفيات الفاعلة التي يثبتونها.

واحتجوا بأنّ الإنسان الواحد يحس جسماً واحداً على لونين مختلفين بحسب اختلاف وضعه في الوقوف، كطَوق الحمامة، فإنّها تُرى شقراء وتارة ارجوانية وأُخرى على لون الذهب بحسب اختلاف المقامات واستعداد المادة بحسبها. ولو كان اللون حقيقياً لم يكن كذلك. والسكر في فم الصَّفراوي [٣] يجده مُراً، فاختلاف

١ـ الحرافة: طعم يحرق اللسان والفم. وقيل كل طعام يحرق فم آكله بحرارة مذاقه حِرِّيف، لسان العرب ٩: ٤٥.

٢ـ ج: «الاطراف» ساقطة.

٣ـ الصفراء؛ المرّة: مادة صفراء، مرة المذاق، يفرزها الكبد فتختزن في المرارة أو الحويصلة الصفراوية، وهي تتألف من أحماض وأملاح وأصبغة، وهي تساعد على هضم المواد الدهنية. البعلبكي، موسوعة المورد ٢: ٦٤.

الإحساس لاختلاف المنفعلات. وسيأتي في علم الكون والفساد إبطال مذهب أصحاب الأشكال.

ثمّ يدل على المغايرة بين الشكل واللون وجوه:

الوجه الأوّل: أنّ الشكل محسوس باللمس، واللون غير محسوسٍ باللمس، فتغايرا.

لا يقال: ليس المحسوس الشكل، بل هيأة حاصلة في الحس، والمؤثر في تلك الهيئة اختلاف الأشكال، ولا استبعاد في أن يكون الشكل المخصوص يفيد آلة البصر أثراً وآلة اللمس أثراً آخر.

لأنّا نقول: تلك الآثار الحاصلة في الحواس إن كانت أشكالاً، وكلّ شكل ملموس، فالأثر الحاصل في العين ملموس، وإن لم تكن أشكالاً ثبت المطلوب من اثبات كيفيات مغايرة للأشكال، وإذا جاز ذلك فأي مانع يمنع من اثباتها في الجسم الخارجي؟ إلاّ أنّ هذا لا يدل على وجود الكيفية في الخارج، بل على عدم استبعاد وجودها، وهو غير كافٍ في الجزم بوجودها.

والوجه في إبطال هذه المقالات الالتجاء إلى الضرورة، فإنّ كلّ عاقلٍ لا يشك في ثبوت هذه الكيفيات المحسوسة، وإنكارها سفسطة.

الوجه الثاني: الألوان متضادة، ولا شيء من الأشكال بمتضادة، إذ ليس بين اثنين منها غاية البعد، فلا شيء من الألوان بشكل.

الوجه الثالث: الإحساس بالشكل يتوقف على وجود اللون، والمتوقف على الشيء مغاير له.

والجواب عما ذكروه [١]: أنّ المرئي في طَوْق الحمامة ليس شيئاً واحداً، بل أطراف الريش ذوات جهات، وكلّ جهةٍ لها لون يستر لون الأُخرى بالقياس إلى القائم الناظر. واختلاف الإحساس إنّما يكون لاختلاف المنفعلات، لو سلّمنا لهم أنّ الإحساس عبارة عن انفعال البصر عن المحسوس.

الكلية الرابعة [٢]: ذهب قوم من أوائل الحكماء غير محقّقين إلى أنّ هذه الكيفيات نفس الأمزجة [٣]، فإذا كان المزاج بحدٍّ مّا وبحالٍ ما كان لوناً معيناً وطعماً معيناً، وإذا كان بحال آخر وبحدّ آخر كان لوناً آخر وطعماً آخر. وليس اللون والطعم وسائر ما يجري مجراها شيئاً، والمزاج شيئاً آخر. بل كلّ واحدٍ منها مزاج مخصوص يفعل في القوة اللامسة شيئاً وفي القوة الباصرة شيئاً آخر. وهذا المذهب باطل لوجوه:

الوجه الأوّل: ليس المزاج إلاّ الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار والبارد بحيث تستسخن بالقياس إلى البارد وتستبرد بالقياس إلى الحار، فتكون بالحقيقة من جنس الحرارة والبرودة، فتكون مدركة باللمس، واللون والطعم وغيرهما ليست ملموسة، فلا تكون هي المزاج.

الوجه الثاني: هذه الكيفيات توجد فيها غايات وأطراف في التضاد، والأمزجة متوسطة بين الغايات فتغايرا.

١ـ في انكار وجود الكيفيات المحسوسة في الخارج.

٢ـ راجع طبيعيات الشفاء، الفصل الأوّل من المقالة الثانية من الفن الرابع.

٣ـ عرّف الشيخ المزاج بأنّه: «كيفية تحدث من تفاعل كيفيّات متضادة موجودة في عناصر متصغّرة الأجزاء ليماس أكثر كلّ واحد منها أكثر الآخر، إذا تفاعلت بقواها بعضها في بعض حدث عن جملتها كيفية متشابهة في جميعها هي المزاج» طبيعيات الشفاء، الفصل الثاني من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن.

الوجه الثالث: قد يحصل اللون فيما لا مزاج فيه كالكواكب، والطعم عند من يثبته للماء، وإنّما نشأ غلطهم من أنّ الأكثر متابعة اللون والطعم للمزاج، ونحن نسلّم ذلك ونمنع الوحدة بينهما.

البحث الثاني: في الكيفيات الملموسة

وهي الكيفيات المدركة بالقوة اللمسية. والعناصر قد تخلو عن الكيفيات المدرَكة بسائر المشاعر دون هذه، لأنّ ما عدا هذه القوة من الحواس إنّما تدرِك بتوسط جسم كالهواء أو الماء [١] ولا يمكن أن يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره. فإذن كلّ واحدةٍ من هذه الحواس لا تدرِك المتوسطَ الذي يتوسط لها، بل تجده خالياً عما تدركه هي، وتلك الأجسام لا تخلو عن الملموسة، لأنّها لا تحتاج إلى متوسط.

وأيضاً الحيوان قد يخلو عن تلك المشاعر [٢]، ولا يخلو عن اللمس. فلهذا قيل الملموسات أوائل المحسوسات [٣]. وهي بالاستقراء: الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، واللطافة والكثافة، واللزوجة والهشاشة، والجَفاف والبلّة، والثقل والخفة. وقد يدخلون في هذا الباب الخشونة والملاسة، والصلابة واللين فهنا أبواب:

١ـ كقوّة السامعة تحتاج إلى الهواء لتحمل الصوت إليها، و الذائقة تحتاج إلى رطوبة لعابية في الفم.

٢ـ كما يقال في بعض أنواع الديدان وبعض أنواع الفئران.

٣ـ قال الشيخ: «وأوّل الحواس الذي يصير به الحيوان حيواناً هو اللمس» طبيعيات الشفاء، الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن السادس، وانظر أيضاً شرح المواقف ٥:١٦٩ ـ ١٧١.

الباب الأوّل
في الحرارة والبرودة

وفيه مسائل:

المسألة الأُولى: في حدّ الحرارة والبرودة

إعلم أنّ الأُمور المحسوسة أظهر عند العقل من أن تكتسب بحدّ أو رسم؛ لأنّها أعرف من غيرها. وقد حدّ الشيخ في «الشفاء» الحرارة: بأنّها التي تُفرِّق بين المختلفات، وتجمع بين المتشاكلات. والبرودة: بأنّها التي تجمع بين المختلفات وتفرّق بين المتشاكلات [1]. وذكر في «[رسالة] الحدود» أنّ الحرارة: كيفية فعلية محرّكة لما تكون فيه إلى فوق لإحداثها الخفة، فيعرض أن تجمع بين المتجانسات [2] وتُفرِّق بين المختلفات وتحدث تخلخلاً من باب الكيف وتكاثفاً من باب الوضع لتحليله وتصعيده اللطيف [3].

١ـ طبيعيات الشفاء، الفصل التاسع من الفن الثالث. وقال الطوسي في تعريفهما: «الحرارة جامعة للمتشاكلات، متفرقة للمختلفات، والبرودة بالعكس» كشف المراد: ٢١١. وقال الآمدي: الاتحاد في النوعية يقال له مشاكلة، المبين: ١١٩.

٢ـ قال الآمدي: والاتحاد في الجنسية يقال له مجانسة، المبين: ١١٩.

٣ـ رسالة الحدود لابن سينا: ٣٥.

والتخلخل[١] يُعنى به تارة رِقَّة القوام وهـو من باب الكيف، ويُعنى به تارة انفشاش[٢] الأجزاء بحيث يخالطها جرم غريب، وهو من باب الوضع. والتكاثف مقابل له، وهـو إمّا ثخـن القوام وغلظـه، أو اجتماع الأجزاء الـوحدانيـة الطبع، وخروج الجسم الغريب عما بينهـا. فمن حيث إنّ الحرارة شأنها التلطيف والترقيق [فهـي] مفيـدة للتخلخل الـذي من بـاب الكيف. ومـن حيث إنّها تجمـع بين المتشاكلات وتفرق بين المختلفات تفيد التكاثف الذي من باب الوضع الذي هو عبارة عن اجتماع الأجزاء الوحدانية الطبع، وخروج الجسم الغريب عما بينها.

وقولنـا: «تجمع المتشاكـلات» إنّما هو في المركبات، لأنّها إنّما تجمع مـا ليس بمجتمع، والبسيط مجتمع الأجزاء.

لا يقال[٣]: لا نسلّم أنّها تجمع بين المتشاكلات؛ لأنّها تُفرِّق الماء بالتصعيد وتـرمد الحطب وتفـرقه. ولا أنّها تفـرِّق المختلفـات لعدم قـوتها على تفريق أجـزاء الطِّلق[٤] والنورة[٥] والحديد والذهب والحيوان المسمى بالسمندل[٦]، بل قد تجمع بين المختلفات كبياض البَيْض وصفرته.

١ـ ستأتي المعاني المختلفة للتخلخل في المسألة الأُولى من الباب الثالث من هذا الكتاب (ص ٤٩٩ ـ ٥٠٠) إن شاء الله تعالى. راجع أيضاً الفصل السادس من المقالة الخامسة من مقولات الشفاء.

٢ـ أي انحلال الأجزاء وتفرّقها. و في ج: «انتفاش».

٣ـ راجع طبيعيات الشفاء، الفصل العاشر من الفن الثالث؛ المباحث المشرقية ١: ٣٨٢ ـ ٣٨٤.

٤ـ حجـر براق يتشظىٰ إذا دق، يُتخذ منهـا مضاوي للحمامات بـدلاً عن الزجاج. القـاموس المحيط ٣: ٢٧٦.

٥ـ الحجر الذي يحرق ويسوى منه الكلس، ويحلق به الشعر. لسان العرب٥: ٢٤٤.

٦ـ وهو طـائر يأكل البيش ـ وهو نبت بـأرض الصين يؤكل وهو أخضر ـ ومن عجيـب أمر السمندل استلذاذه بـالنار ومكثه فيهـا، وإذا اتسخ جلده لا يغسل إلاّ بـالنار. وينسج من وبـره مناديل إذا اتسخت القيت في النار فتنصلح ولا تحترق، وكثيراً ما يوجد في الهند. الدميري، كمال الدين، حياة الحيوان الكبرى ٢: ٣٣.

سلّمنا، لكنّه ليس فعلاً أوّلياً لها؛ لأنّ فعلها الأوّل تسييل الرطوبات المنجمدة بالبرد وتحليلها ثم تصعيدها وتبخيرها، فإن كانت المجتمعات مختلفة في قبول التحليل والتبخير[١] كان بعضها أسرع وبعضها أبطأ، فإذا بادر الأسرع دون الأبطأ والمطيع دون العاصي عرض من ذلك تَفرُّقها، وإن تشاكلت طبائعها تشابهت في الاستعداد للحركة، فلذلك لا تتفرق، وإذا لم يكن فعلها الأوّل ذلك بل تسييل الرطوبات كان تعريفها به أولى من الأوّل.

لأنّا نقول [٢]: ليست الحرارة تفرق الماء، بل إذا استحال جزء منه لشدة الحرارة فصار هواءً فرّقت بينه وبين الماء الذي ليس من طبعه، ثمّ يلزمه أن تختلط بذلك الهواء أجزاء مائية، فتصعد مع الهواء ويكون مجموع ذلك بخاراً. وإنّما رمدت الحطب، لأنّ الأجزاء الأرضية التي فيه متماسكة بالرطوبات المائية التي فيها، فإذا فرّق بين الرطب واليابس عرض منه تناثر الأجزاء اليابسة.

وأمّا الطلق والنورة والحديد فالنار قوية على تسييلها بحيل أصحاب الإكسير، وخصوصاً مع اعانتها بما يزيدها اشعالاً كالكبريت والزرنيخ. وإنّما لم يتفرق الذهب بالنار لشدة تلازم بسائطه، فكلّما مالَ فيها شيء إلى التصعّد حبسه المائل إلى الانحدار، فتحدث حركة دورية وغليان، ولولا هذا العائق لتفرق. وليس عدم تفريق النار له لأجل العائق دليلاً على أنّ النار لا تحاول التفريق. وليس عقد البَيْض جمعاً له، بل إحالة في قوامه ثمّ تفرّقه النار عن قريب بواسطة التقطير.

وحقّ «أنّ الجمع والتفريق ليسا أوّليين للنار»؛ لأنّ الجمع والتفريق هنا معتبران بالقياس إلى المركب. والفعل الأوّل للحرارة التحريك إلى فوق بواسطة ما يفيد من الميل المصعّد، لكن لمّا كانت أجزاء المركب مختلفة الإستعداد لقبول

١ـ ج: «التحلل و التبخر».

٢ـ راجع الفصل الحادي عشر من الفن الثالث من طبيعيات الشفاء.

التصعيد ـ فإنّ الماء أقبل من الأرض ـ بادر الأقبَلُ من تلك الأجزاء إذا حرّكتها الحرارة إلى فوق للتصعيد قبل مبادرة الأبطأ، والأبطأ يتحرك دون العاصي فيحصل منه تفريق تلك المختلفات واجتماع المتشاكلات لتشارك الأشياء المتشاركة في الطبائع في الآثار، والتي تكون سريعة القبول تتحرك بأسرها، والعاصي لا يتحرك منه شيء فيعرض اجتماعهما.

وقد يتفق أن يكون ما لا يقبل التصعيد مخالطاً لما يقبله مخالطة شديدة، فقبل أن يفرق الحار بينهما يتصعّد اللطيف مستتبعاً لتصعّد الكثيف المغلوب باللطيف في القوة، فعلمنا أنّ الفعل الأوّل للحرارة التصعيد إلى فوق. فلهذه العلّة قال [1] في تعريفها: «إنّها قوة محركة لما يكون فيه إلى فوق لإحداثها الخفة»، ثمّ قال: «فيعرض لها جمع المتجانسات وتفريق المختلفات»، فلا يكون صدور الجمع والتفريق من الحرارة أوّلياً، بل ذلك تابع للخاصة الأُولى، وهي التحريك إلى فوق على الوجه الذي بيّناه.

وفي قوله: «كيفية فعلية محركة» نظر؛ لأنّ المفهوم من الكيفية الفعلية، الكيفية التي تؤثر في أمرٍ ما، والمفهوم من المحرِّك أنّه المؤثر في أمرٍ مّا شيئاً ما هو الحركة، والمفيد لشيء جزء من المفيد لشيء ما هو الحركة، فيكون الدال على مفيد الحركة دالاً بالتضمن على المفيد المطلق. فقوله كيفية فعلية محركة يشتمل على تكرار فالأولى حذفه. [2]

لا يقال: هذا التعريف ليس بحدّ، لأنّه غير مركب من المقوِّمات، ولا برسم، لأنّه مركب من اللوازم البيّنة بحيث ينتقل الذهن منها إلى ماهية الملزوم، وليس من فهم الحركة إلى فوق والجمع بين المتشاكلات والتفريق بين المختلفات فهم أنّ المؤثر في ذلك الحرارة، بل ما لم نشاهد الحرارة ونشاهد منها هذه الآثار لم

١ـ الشيخ الرئيس في كتاب الحدود.

٢ـ أي حذف لفظ «الفعليّة».

نعرف لزوم هذه الآثار لها، فإذا لم نَعرف ثبوت هذه الآثار لها إلاّ بعد معرفة استنادها إليها استحال أن تكون هذه الآثار معرّفة لها، و إلاّ دار.

لأنّا نقول: ليس الغرض من رسوم هذه الكيفيات إفادة ماهيتها، فإنّ الحس أفاد الممكن في ذلك، بل الغرض ذكر خواصّها وآثارها بحيث تميّزها عن غيرها، وهو يحصل بذكر هذه اللوازم.

وأمّا اللذع فهو كيفية نفّاذة جداً لطيفة، تُحدث في الإتصال تفرقاً كثير العدد، متقارب الموضع، صغير المقدار، فلا يحس كلّ واحدٍ بانفراده، ويحس بالجملة كالوجع الواحد. والتخدير بتبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة إليه بارداً في مزاجه، غليظاً في جوهره، فلا تستعملها القوى النفسانية، ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تأثير القوى النفسانية، وهاتان فعليتان.

واللذعَ يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ واللطيف. والتخدير يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقتضية لنفوذ[1] الروح، فهما تابعان للحرارة والبرودة.

المسألة الثانية: في اثبات البرودة والحرارة

ذهب جماعة من قدماء الحكماء إلى أنّ البرودة ليست كيفية وجودية، بل هي عدم الحرارة عمّا من شأنه أن يكون حاراً، والضرورة تقتضي بطلان ذلك، فلا حاجة هنا إلى إبطاله بالبرهان. وقد استدل بعضهم على إبطاله بوجهين:

أ: لو كانت البرودة عدم الحرارة لكان الذي ندركه من الجسم البارد، إمّا الجسم، أو عدم الحرارة. والأوّل باطل، و إلاّ لكنّا إذا أدركنا الجسم الحار وجب أن ندركه على حالة البرودة، لأنّ برودته نفس جسميته المدركة حال حرارته، لكن ذلك محال. والثاني باطل، لأنّ العدم لا يحس به.

١ـ كذا في النسخ، و لعلّ الصواب: «التبرد».

ب: التكثف والسَّيلان والجمود والتفرق والجمع أفعال ثبـوتية متقابلة، فلا يستند الواحد منها إلى الجسمية المشتركة، و إلاّ لاشتركت الأجسام فيه، ولا إلى أمرٍ عـدمي، لامتناع استنـاد الأثر الـوجودي إلى المؤثـر العدمـي، فلا بـدّ من كيفيتين ثبوتيتين لتكونا مصدرين للأفعال المتقابلة.

ولـو قيل: المؤثر في التكثـف هو الجسميـة بشرط عدم الحرارة، لم يكن هـذا أولى من أن يقال المؤثر في التسييل الجسمية بشرط عدم البرودة [1].

وفيهما نظـر: أمّـا الأوّل فلأنّه إذا كـان المدرك نفس الجسمية لم يجب ادراك الجسم الحار على حالة البرودة، لوجود أمرٍ زائدٍ على الجسمية منافٍ للحرارة.

قال أفضل المحققين: لا نسلّم أنّ العدم لا يحس به، فإنّ الأمر العدمي إذا كـان مقتضياً لأمـرٍ غير ملائم، يحس بـه من جهـة مقتضاه، كتفـريق الإتصـال، والجوع، والعطش، فـإن كانـت البرودة عدم الحرارة، وكـانت الحاسّـةُ محتاجـة إلى حرارة تعدل مـزاجها، فعدم تلك الحرارة يقتضي أمراً غير ملائم فيهـا فيحس به. ولم يقل أحد إنّ عدم الحرارة هـو الجسم، حتى يكون الإحساس بالجسـم احساساً بالبرودة. والحق أنّ البرودة كيفية تضـاد الحرارة، فإنّ مقتضاها كـالتكاثف والثقل ضد مقتضيات الحرارة، كالتخلخل والخفة [2].

وفيه نظر: فـإنّ الضرورة قاضية بأنّ كلّ محسوسٍ مـوجود، والعدم المقتضي لأمر غير مـلائم لا نحس به، بل بالمنـافي، كالألم عند تفرق الإتصـال وعند الجوع وعند العطش. ولم يدعي المستدل أنّ عـدم الحرارة هو الجسم، بل قال: إذا أدركنا الجسم البارد فهنا شيئان: الجسم المطلق والبرودة، فإن كانت البرودة عدم الحرارة، والعـدم لا يحس بـه لم يبق المحسـوس إلاّ الجسـم المطلق. والاستـدلال على كـون البرودة كيفية مضادة لمضادة آثارها استدلال بالأخفى على ما هو ضروري.

١ـ راجع المباحث المشرقية ١: ٣٨٥؛ شرح المواقف ٥: ١٨١.

٢ـ نقد المحصل: ١٤٥ـ١٤٦.

وأمّا الثاني: فإنّ هذه الأعراض تستند إلى الفاعل المختار، أو إلى المبدأ الفياض عندهم بشروط عدميّة، أو إلى كيفية ثبوتية غير الحرارة.

وذهب جماعة من المتكلّمين لا مزيد تحصيل لهم، من جملتهم سعيد بن زرارة إلى أنّه ليس في النار حرارة، ولا في الزيتون زيت، بل الحرارة تحدث فيها عند قربنا منها، والزيت يحدث عند العصر. وربّما قالوا: بل تحدث الحرارة فينا نحن عند قربنا منها. وهذه جهالة ظاهرة. قال بشر بن المعتمر شعراً: [1]

ياسعيد بن زرارة وحمار ابن حمارة   ليس في الزيتون زيت، ليس في النار حرارة

المسألة الثالثة: في تعديد أصناف الحار والبارد

الحار قد يقال على ما يحس بحرارته، كالنار. وقد يقال على ما لا يكون كذلك، بل يكون ظهور تلك الكيفية منه موقوفاً على ملاقاته لبدن الحيوان، كما يقال للغذاء والدواء إنّهما حارّان. وعليه يقاس البارد.

وللقسم الثاني منهما ـ وهو الذي لا نحس فيه بالحرارة والبرودة، بل يكون ظهورهما موقوفاً على ملاقاة البدن ـ علامات بعضها تجريبيّة وبعضها قياسية. وهو من وجوه: أضعفها اللون، وتارة الطعم وأُخرى الرائحة، وتارة سرعة الإنفعال وعُسره، فإنّ المتخلخل أسرع انفعالاً عمّا يلاقيه من المتكاثف، لضعف جِرميّة المتخلخل وقوة جِرميّة المتكاثف. فالأجسام إذا تساوت في القوام ثمّ تفاوتت في قبول الحرارة من فاعلٍ واحدٍ فالأقبل يكون في طبعه أسخن، لأنّه لمّا تساوى نسبة الفاعل والقابل منهما،لو لم يختص الأقبل بما يعاضد الخارجي، لم يكن الأثر

١ـ بشر بن المعتمر الهلالي البغدادي، أبو سهل: فقيه معتزلي مناظر، من أهل الكوفة، تنسب إليه الطائفة «البشرية» منهم. له مصنفات في «الاعتزال» ومات ببغداد سنة ٢١٠ هـ. (الزركلي، الأعلام٢:٥٥).

الحاصل فيه أقوى. وإن تفاوتت المنفعلات في القوام فالأقوى قواماً إن انفعل أسرع، ففيه ما يقتضي تلك الكيفية، بل هو أولى من المساوي. وأمّا الأضعف فلا يدل سرعة انفعاله على شيء؛ لاحتمال أن يكون ذلك لأجل ضعف قوامه.

وتارة بالاشتعال والجمود، فإنّ المتماثلين في القوام إذا عُرضا على فاعلين متساويين في القوة، فالأسرع جموداً أبرد، والأسرع اشتعالاً أحر، وإن اختلفا قواماً فإن كان المتكاثف أشد اشتعالاً فهو أسخن؛ وإن كان المتخلخل[1]، فلا دلالة لجواز استناد السخونة إلى رقة القوام.

المسألة الرابعة: في خواص الحرارة والبرودة

للحرارة خواص أربعة:

أُوليها: من شأن الحرارة إفادة الميل المصعّد وبواسطته التحريك. ولمّا اختلفت المركبات في اللطافة والكثافة، وكلّ ما كان ألطف كان أقبل للخفة من الحرارة، فإنّ الهواء أسرع قبولاً لذلك من الماء الذي هو أسرع فيه من الأرض، لا جَرَم إذا عملت الحرارة في المركب بادر الأقبل منها للتصعيد قبل الأبطأ فيعرض تفرق المختلفات، فتجتمع المتجانسات بمقتضى طبائعها؛ لأنّ الجنسية علّة الضم[2].

ثانيتها: تسويد الرطب وتبييض اليابس، وإنّما تفعل الحرارة في الرطب سواداً، لاصعادها للأجزاء المشفة[3] وتحليلها للرطوبات، فخلصت الأجزاء

١ـ العبارة كذا في النسخ، و الظاهر أنّ فيها سقطاً.

٢ـ راجع المباحث المشرقية١ :٣٨٣.

٣ـ المشف: جرم ليس له في ذاته لون، ومن شأنه أن يرى بتوسّطه لون ما وراءه (رسالة الحدود لابن سينا: ٣٧).

الكثيفـة، كما تفعل في الحطـب والأشربة المحترقـة، وفي بشرة الإنسـان إذا لاقتهـا الشمس كثيراً و تفعل في اليابس بياضاً لتفريـق أجزائها واخراج ما يقبل الإصعاد منها وتكثير سطـوح الأجزاء الباقيـة منها القابلـة لانعكاس النور مـن بعضها إلى بعض، كما تفعـل في الأملاح والأسبـاخ، وفي الفحم أجـزاء رماديـة. وقـد يظن أنّ بياض الجص منـه لا من مداخلـة الهواء، و إلاّ بلغ السحق والتصـويل [١] بحجر الجص إلى ذلك البياض. والبرودة بالعكس منها.

ثالثتها: إفادة القوام كما في بياض البَيْض.

رابعتها: أنّها تحدث بالحركة، للتجربة.

وأنكره أبو البركات، لأنّ العناصر الثلاثة في وسط الأثير والأفلاك كالقطرة في البحر المحيـط، فلو كانـت الحركة مسخّنـة لأثّرت الحركات السريعـة التي في الأفلاك مع الأثير في تسخين هذه العناصر الثلاثة، حتى كان يصير الكل ناراً [٢].

وهو ضعيـف؛ لأنّ الأجرام الفلكيـة و إن كانت متحـركة لكنّهـا غير قابلـة للسخونـة، والشيء كما يعتبر في حصوله الفاعل يعتبر فيـه أيضاً القابل، فـلا يلزم من حصـول الحركة في الأجرام العلـوية كونها متسخنـة. وأيضاً فإنّ مقعـر الفلك ومحدب النار سطحان أملسان [٣]، فلا يلزم من حركة أحد السطحين حركة الآخر، فإذن أجرام الأفـلاك غير متسخّنة حتى يلزم مـن سخونتها سخونـة العناصر. ولا يلزم أيضاً من حركـاتها حركات هذه العناصر، حتى يلزم من حـركاتها سخونتها. فإذن لا يلزم مـن حركة الأفلاك مع عِظمهـا وسرعتها، سخونة هـذه العناصر على صغرها.

١ـ صوّله أي نقاه وأخرج ما فيه من تراب.

٢ـ راجع شرح المواقف ٥: ١٨٠.

٣ـ الأملس: هو جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء متساوية الوضع (رسالة الحدود لابن سينا: ٣٦).

تذنيب: لا شك في مضادة الحرارة للبرودة، ولهذا تضادت آثارهما. وهل يضادهما ثالث؟ فيه احتمال إن جوزنا كثرة الأضداد، وإلّا فلا. وإنّما فعلت البرودة في الرطب بياضاً، لاجماد أجزائه وتكثيفه وتحصيل فرج خالية فيما بينها يملأها الهواء. وتتكثر سطوح أجزائه التي ينعكس النور من البعض إلى البعض، كما تفعل في الثلج والصقيع والأجسام المتكرجة [١] التي قد حللت رطوباتها الحرارة، ثمّ عقدتها البرودة، لينحل [٢] عليها تكرجاً أبيض. وتفعل في اليابس سواداً لتكثيفه وقبضه واخراج ما في خلله من الجسم المشف بالقسر، كما تفعل في الأشجار والزروع إذا أصابها البرد الشديد، فيقال لها أحرقها البرد. وتفعل في أعضاء الحيوان مثل ذلك. وكما تفعل في الأخلاط السوداوية في أبدان الحيوانات، وفي الحمأة تحت الطين، فإنّ الغالب على طبيعتهما اليبس، ولاستيلاء البرد عليهما يسودّان، وكما في الأحجار السود في الجبال وغيرها.

المسألة الخامسة: في الحرارة الغريزية [٣]

اختلف الأوائل في الحرارة الغريزية، فذهب بعضهم إلى أنّها مخالفة بالنوع للحرارة النارية. قال الشيخ في «القانون»: الحار الخارجي إذا حاول إبطال الإعتدال فإنّ الحار الغريزي أشد الأشياء مقاومةً له، حتىٰ أنّ السموم الحارة لا تدفعها إلّا الحرارة الغريزية، فإنّها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح إلى دفعه، وتدفع ضرر البارد الوارد عليه بالمضادة. وليست هذه الخاصية للبرودة، فإنّها إنّما تنازع وتعاوق الحار الوارد بالمضادة فقط، ولا تنازع البارد الوارد.

١ـ تكرّج أي فسد وعَلَتْهُ خُضرةٌ، وتكرّجَ الطعامُ: إذا أصابه الكرجُ (تاج العروس ٦:١٧٢ ـ ١٧٣).

٢ـ كذا في م ، وفي س: مشوشة.

٣ـ الموجودة في أبدان الحيوانات التي هي آلة للطبيعة في أفعالها كالجذب والهضم وغير ذلك، ولذلك نسب إليها «كدخدائية البدن» . (شرح المواقف ٥:١٧٧).

فالحرارة الغـريزيـة هي التي تحمـي الرطـوبات الغـريزيـة عن أن يستولي عليهـا الجفاف [١]، ولهذا يقال: حرارة غريزية، ولا يقال: برودة غريزية [٢].

وحكى في «حيوان الشفاء» [٣] عن المعلم الأوّل أنّه قال: الحرارة المَنوِيّة التي بها تقبل علاقة النفس ليس من جنس الحار الاسطقسي [٤] الناري، بل من جنس الحار الذي يفيـض من الأجرام السماويـة، فإنّ المزاج المعتـدل بوجـهٍ ما منـاسب لجوهـر السماء؛ لأنّـه منبعـث عنـه. وفـرق بين الحار السماوي والحار الأسطقسي، واعتبر ذلك بتـأثير حـرّ الشمس في أعيُن العُشْي [٥] دون حرّ النار، وبسببهـا صار الروح جسماً إلهيـاً نسبته مـن المني والأعضاء نسبـة العقل من القـوى النفسانيـة، فالعقل أفضل المجردات والروح [٦] أفضل الأجسام.

وذهب آخرون [٧] إلى أنهّا من جنـس الحرارة الناريـة، فالنـار إذا خـالطت العناصر، وكانت تلـك النار تفيد ذلك المركب طبخاً واعتـدالاً وقواماً، ولم تبلغ في الكثرة إلى حيث تبطل قـوامها وتحرقها، ولم تكن في القلة بحيـث تعجز عن الطبخ

١ـ في المصدر: «الحرارة الغريبة».

٢ـ وقال أيضاً: «ولا ينسب إلى البرودة من كدخدائيـة البدن ما ينسب إلى الحرارة» (القانون في الطب، لابن سينا١ :١١٨).

٣ـ في الفصل الأوّل من المقالة السادسة عشرة٣ :٤٠٣ـ٤٠٤ .

٤ـ الاسطقس: هو اجتماع الجسـم الأوّل مع الأجسام التي تخالفه في النوع، فيقـال له إنّه اسطقس لها؛ ولذلك قيـل: إنّه أصغر أجزاء مـا ينتهى إليه تحليل الأجسام، فـلا توجد فيه قسمـة إلاّ إلى أجزاء متشابهة . (رسالة الحدود لابن سينا: ١٩).

٥ـ لفظ الأعشـى وقع مـوقع الأجهـر، لأنّ الأعشـى هو الـذي يبصر نهاراً ولا يبصر ليـلاً، والأجهـر بالعكس وسبب العشي بخـار حاصل بسبب ما يكـدر نور الباصرة ليلاً، وبالنهـار يذوب بسبب حـرارة الشمس فيبصر نهاراً، وسبب الجهـر ضـد ذلك، فـالأعشى لا يضرّه حـرارة الشمـس، بل تنفعه، وتضر الأجهر . (شرح المواقف ٥ :١٧٨).

٦ـ قال الطـوسي: «الروح جسم مركّب مـن الأبخرة والأدخنة المرتفعة من الـدم المحتبسة في الشرائر»، (نقد المحصل: ٣٨٧).

٧ـ منهم «جالينوس» وأتباعه من الأطباء كما في (شرح المواقف٥ :١٧٩)، وإليه ذهب الرازي.

الموجب للاعتدال، فتلك هي الحرارة الغريـزية. وإنّما تدفع الحرَّ الغريب لما يحاول الحار الغريب التفريق وتلك الحرارة الغريزية أفادت من النضج والطبخ ما يعسر عنده على الحرارة الغريبة تفريق تلك الأجزاء، فلهذا السبب تدفع الحرارة الغريزية الحرارة الغريبة، فالتفاوت بين تلك الغريـزية وتلك الغريبة ليس في الماهية، بل في كونها جزءاً من المركب، والغريبة ليست كـذلك. فلو توهّمت الحرارة الغريبة جزءاً من المركـب، والغريـزية خـارجة عنـه، لكـانت الغريـزيـة عند ذلك تفعـل فعل الغريبة، والغريبة تفعل فعل الغريزية [١].

والمعتمد عنـدي الأوّل فإنّ الحرارة التي في النار غير ملائمـة للحياة، والتي في بدن الحيوان ملائمـة لها. وهنا حرارة أُخرى هي الفائضـة عن الأجرام الفلكية. وتأثير الحرارة الشمسية في أعين العشي الإبصار دون حر النار، فعلمت المباينة بين هذه الأنواع. ومن المعلوم أيضاً أنّ الحرارة الغـريزية تفتقر إلى البنية [٢] ولا يكفي فيها المحل الواحد، بل لابدّ فيها من مزاج مخصوص. والحرارة النارية لا تفتقر إلى شيء من ذلك [٣].

المسألة السادسة: في بقايا أحكامها على رأي المتكلمين

وهي: **أوّلاً:** أنّهما بـاقيتان، للـدليل العـام على بقاء الأعـراض. وربّما التجأ بعضهم في ذلـك إلى الضرورة، فإنّـا نعلـم قطعـاً أنّ بـرودة الماء وحـرارة النـار لا يتجددان حالاً فحالاً، كما نعلم ذلك في الجسم المحسوس.

١ـ المباحث المشرقية ١: ٣٨٦ ـ ٣٨٧.

٢ـ الكلمة مشوّشة في المخطوطة، ولعل الصواب ما أثبتناه. وهي عبارة عن أجزاء حصلت فيها شرائط حلول الحياة (الحدود لأبي جعفر النيسابوري المقري: ٦٤).

٣ـ انظر أصناف الحرارة واختـلافها واتفاقهـا ومشابهة بعضهـا لبعض ومباينتـه في كتاب المعتبر لأبي البركات البغدادي ٢: ١٩٨ ـ ٢٠٢.

ثانياً: طريق إدراكهما لمس محلهما. وإذا قيل: إنّهما مدركان لمساً فالمراد ملامسة المحل؛ لأنّ اللمس لا يقع إلاّ بين الجسمين. ويكفي في ادراكهما كلّ محلٍ فيه حياة من غير حاجة إلى حاسّة مخصوصة، وهو ممنوع. وسيأتي تتمة البحث في ذلك إن شاء الله تعالى.

وإذا أدركناهما بمحل الحياة فإنّما ندركهما في غيره، بخلاف الألم الذي يدرك بالحياة في محلّها؛ لأنّ الواحد منّا إنّما يدرك حرارة بدنه بلمسه ببعض آخر.

ثالثاً: ذهب أبو القاسم الكعبي إلى أنّ الحرارة والبرودة مقدورتان للعباد، لأنّ الواحد منّا يحك خشبة بأُخرى فتحصل حرارة.

وذهب آخرون إلى أنّ تلك الحرارة كامنة في الخشبة يظهر بالحك، لا أنّها تحدث بالحك، وإلاّ لحصلت عند حك الجليد بالجليد. وهؤلاء منعوا من استحالة الماء إلى الحرارة، أو الحار إلى البرودة، وعلّلوا الحرارة والبرودة بمجاورة النار أو الهواء البارد. وسيأتي البحث معهم في إبطال الكمون إن شاء الله تعالى.

رابعاً: قال أبو القاسم الكعبي: إنّ الهواء قد يصير ناراً مما يفعله أحدنا في القدح من الحجر والحديد. ومنعه آخرون وقالوا: إنّ النار كانت كامنة فيهما، إذ لو استند إلى القدح لم تختلف الأجسام في ذلك. وربّما علّلوا ذلك بأنّ الحجر يكتسب النارية من حرارة الشمس على طول الدهر، وكذا الخشبة، وهما باطلان.

خامساً: قال جماعة من المتكلّمين: إنّ النار إنّما تحرق لأجل ما يختص به من الإعتماد دون الحرارة، لأنّ الحرارة لا جهة لها فكيف تولد في غير محلها؟! والإحراق يحصل في غير محل الحرارة. وأيضاً الإحراق تفريق مخصوص، وهو مقدور لنا، فلو ولّدته الحرارة لقدرنا عليها؛ لأنّ القادر على المسبب قادر على سببه.

وقال جماعة من الأشاعرة: إنّ الإحراق لا يحصل من النار، بل من الله تعالى، ولا أثـر للنار فيـه، بل نسبة النـار إليه كنسبـة الجمد إليـه، ونسبة البرد إلى الجمـد كنسبته إلى النار.

وهذان القـولان ضعيفان. والمعتمد استناده إلى قـوة مودعة في النار حـادثة بعناية الله تعالى ومقتضى حكمته.

سادساً: نقل عن الأوائل توقف إحراق النـار لما يحرقه على هواء يتخلل بين النار وبين ما يحترق بها، وتقف حركتها على الهواء؛ لأنّ الثوب إذا وضع على جسم صقيل لم يحترق لعدم تخلل الهواء.

ومنعه المتكلّمون، لأنّ المولد للتفريق هـو الاعتماد، سواء كان هناك هواء أو لا، بل المانع هناك صقالة الجسم فإنّها تمنع من تخلل النار فيه. وأمّا امتناع اشتعال النار في البئر وامتنـاع اشتعال المصباح إذا وضع عليه ما يمنع الهواء، فـلأنّ كثافة هواء البئر تطفي السراج، كما تطفي إذا ديس تحت الـرجل، وإذا وضع عليه حب وشبهه لم يجد منفذاً فيتراجع.

الباب الثاني
في الرطوبة واليبوسة

وفيه مسائل:

المسألة الأُولى: في تعريفهما

قد عرفت في ما تقدم أنّ الأُمور المحسوسة أرفع من أن تعرّف بحدٍ أو رسم؛ لأنّ كلّ ما يقال في تعريفها فهو أخفى منها. وتعريفاتها لا يمكن أن تشتمل إلّا على إضافات واعتبارات لازمة لها لا يدلّ شيء منها على ماهيّاتها بالحقيقة، فهي لا تفيد في تعريفها ما يفيد الإحساس بها [1]. نعم قد يحصل الاشتباه بينها وبين غيرها فنذكر بعض الخواص في إزالة ذلك الاشتباه. وقد وجدنا للرطوبة وصفين [2] أحدهما: أنّها كيفية بها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير سهل الانفصال عنه. وثانيهما: أنّها كيفية بها يكون سهل التشكّل بشكل الحاوي الغريب سهل الترك له.

قال الشيخ في الشفاء: إنّ الجمهور يظنّون أنّ الجسم إنّما يكون رطباً إذا كان

١ـ راجع: شرح الأشارات ٢: ٢٤٣ـ ٢٤٤.

٢ـ في النسخ: «وصفان»، أصلحناها طبقاً للسياق.

بحيث يلتصق بما يلامسه، ويعتقدون أنّ الرطوبة حقيقتها هذا. وهو باطل، لأنّ الجسم كلّما كان أرقّ كان أقل التصاقاً بما يلامسه، وكلّما كان أغلظ كان أشدّ ملازمة. فلو كان الالتصاق بالغير لأجل الرطوبة لكان الأرطب أشد التصاقاً وهو باطل، فإنّ الماء اللطيف الجيد إذا غُمس فيه الإصبع كان ما يلزم الإصبع منه أقل ممّا يلزم من الماء الغليظ أو الدهن أو العسل، فثبت أنّ الالتصاق لازم للكثافة والغلظة. ولما بطل هذا الاعتبار بقي للرطوبة واليبوسة الوصف الثاني، وهو سهولة التشكّل بشكل غيره مع سهولة تركه له، ولليابس عسر قبول الأشكال الغريبة وعسر تركه لها. فالرطوبة إذن هي «الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكّل بشكل الحاوي الغريب، وسهل الترك له». واليبوسة هي: «الكيفية التي يَعسر بها قبول الشكل الغريب، وبها يعسر تركه له» [1].

وقال في الحدود: الرطوبة «كيفية انفعالية تَقْبل الحَصْر والتشكّل الغريب بسهولة، فلا يحفظ ذلك، بل يرجع إلى شكل نفسه [ووضعه اللّذين بحسب حركة جرمه في الطبع]». واليبوسة «كيفية انفعالية عسرة القبول [للحصر و] للتشكل [الغريب، عسرة الترك له والعود إلى شكله الطبيعي]» [2]. واعترض بوجهين[3]:

الأوّل: جعل الرطوبة قابلة للتشكّل، وهو محال، فإنّ الرطوبة غير قابلة للتشكّل، بل الجسم يقبل التشكّل بسببها.

١ـ طبيعيات الشفاء، الفصل التاسع من الفن الثالث. والرازي جعل هذا الرسم أولى ممّا قاله في رسالة الحدود، ووافق الآمدي على هذا التعريف بإضافة قيد «الحصر» حيث قال: «الرطوبة: فما كان من الكيفيات بها يسهل قبول الجسم للانحصار والتشكل بشكل غيره، وكذا تركه. وأمّا اليبوسة فمقابلة للرطوبة» المبين: ٩١ـ ٩٢.

٢ـ ما بين المعقوفتين في الموضعين مأخوذ من المصدر (رسالة الحدود: ٣٥ـ ٣٦).

٣ـ على تعريف الشيخ في الحدود، والمعترض هو الرازي.

الثاني: أنّه قال: «كيفية انفعالية قابلة للتشكّلات»، وهو يدل على الانفعال، فيجب حذفه، فإذا حذف وحملنا قوله «قابلة للتشكّلات» على أنّها هي التي لأجلها يقبل الجسم التشكّلات، صار هكذا: الرطوبة هي الكيفية التي لأجلها يقبل الجسم التشكّلات، وهو ما ذكره في الشفاء.

وقيل لو فسّرت الرطوبة «بما من شأنه أن يسهل التصاقه بغيره وانفصاله عنه»، كان أولى، لاتفاق الجمهور على أنّ الرطب يفيد اليابس المختلط به استمساكاً عن التشتت، ولا يمكن ذلك إلاّ بأن يلتصق بما يلامسه، فإنّ الهواء لو اختلط بالتراب اليابس لم يفده استمساكاً، بل زيادة تشتت، ولو فسّرنا اليبوسة «بالكيفية التي باعتبارها يعسر قبول الأشكال»، لم يبق بينها وبين الصلابة فرق، فكان يجب أن تكون النار صلبة يابسة، وذلك باطل، فإنّ النار ألطف العناصر وأكثرها رقةً وأبعدها عن الكثافة، وإذا كان كذلك فالنار أقبل العناصر للأشكال الغريبة بسهولة، فكان يجب أن تكون النار أرطب العناصر، وهو ممّا لا يقول به عاقل.

وقال بعضهم: إذا أوقدنا في تَنوّر شهراً أو شهرين، فإنّ الهواء الذي في داخل التنور ينقلب أكثره ناراً، فكان ينبغي أن يظهر من ذلك في الهواء ممانعة، لأنّ النار يابسة، واليابس ممانع، ولكنّا إذا أدخلنا فيه جسماً لم نجد فيه ممانعة أصلاً، بل ربّما صار ذلك الهواء عند استحالته ناراً ألطف وأقبل للخرق، فبطل ما قالوه.

وقول الشيخ: «لو كانت الرطوبة لأجل الالتصاق، كان الأكثر التصاقاً أشد رطوبة»، إن عنى بكثرة الالتصاق سهولته، فلا شك أنّ الشيء كلّما كان أرطب كان أسهل التصاقاً بالغير، ولكنّ العسل ليس أسهل التصاقاً بغيره من الماء، بل الماء أسهل. وأيضاً العسل أعسر انفصالاً، وكلّ ما كان كذلك كان أعسر اتصالاً، فلا يلزم أن يكون العسل أرطب من الماء. وإن عنى بكثرة الالتصاق دَوامه، فنحن لا

نفسِّر الرطوبة بدوام الالتصاق حتى يلزم أن يكون الأدوم التصاقاً أرطب، وكيف نقول ذلك والأدوم التصاقاً لابدّ وأن يكون أعسر التصاقاً؟ وذلك ضدّ ما جعلناه تفسيراً للرطوبة، وهو سهولة الالتصاق.

فالحاصل: أنّ المحال الذي ذكره إنّما يلزم لو فسرنا الرطوبة بدوام الالتصاق، فأما إذا فسّرناها بسهولة الالتصاق لم يلزم ما قالوه [١].

لا يقال: لو كان الالتصاق معتبراً في حقيقة الرطوبة بأي اعتبار كان لزم أن يكون الأدوم التصاقاً أرطب.

لأنّا نقول: لا نذهب إلى أنّ الرطوبة نفس الالتصاق، وكيف والالتصاق من باب المضاف والرطوبة من باب الكيف؟! بل الرطوبة [هي] الكيفية التي باعتبارها يستعدّ الجسم للالتصاق بالغير، وتلك الكيفية تلزمها لا محالة سهولة الانفصال المنافي لصعوبة الانفصال، كما أنّهم لا يقولون: الرطوبة هي الشكل نفسه، حتى يكون الأثبت شكلاً، وهو اليابس، أرطب، بل يقولون: الرطوبة سهولة قبول الشكل، وكذا هنا. فإذن ما يكون عَسر الانفصال يكون عسر الاتصال، ونحن إذا جعلنا سهل الاتصال رطباً، لا يلزمنا أن نجعل عسر الانفصال [٢] رطباً، فثبت أنّ الرطوبة هي «الكيفية التي يَستعِد الجسم باعتبارها لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه» [٣].

واعلم أنّ الجمهور يفسّرون الرطوبة بالبلّة، ولهذا لا يطلقون الرطب على الهواء، بل على الماء فتكون اليبوسة بهذا الاعتبار هي الجفاف [٤].

١ـ كذا.

٢ـ في المصدر «الإتصال».

٣ـ المباحث المشرقية ١: ٣٨٨ـ ٣٩٠.

٤ـ هذا من شرح الطوسي على الاشارات، واعترض قطب الدين الرازي عليه بانّه خطأ في النقل وانه لا يطابق عبارة الشيخ في الفصل التاسع من الفن الثالث من طبيعيات الشفاء (شرح الاشارات ٢: ٢٤٦).

وقال في الشفاء: البلّة هي «الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم» كما أنّ الانتقاع هي «الرطوبة الغريبة النافذة إلى باطنه» والجفاف «عدم البلّة في ما من شأنه أن يبتلّ». وأمّا اليبوسة فقد فسّرها الشيخ بأنّها «الكيفية التي بها يعسر قبول الأشكال الغريبة وتركها» [١] وهذا بالصلابة أولى.

فالواجب إذن أن نقول: نرى من الأجسام ما تتفرّق أجزاؤه وتنفرك [٢] بسهولة، ومنها ما لا يكون كذلك. والثاني هو الصلب، والأوّل على قسمين: منها ما تكون مركبة من أجزاء صغار لا يقوى الحس على إدراك كلّ واحدٍ منها منفرداً، وكلّ واحدٍ منها يكون صلباً، ولا يكون سهل الانفراك، ولكن البعض منها متصل بلحامات سهلة الانفراك، ومنها ما يكون كُلّ الجسم في طبيعة تلك اللحامات في سهولة الانفراك، كالمدر الخالص الأرضية الترابي، فالأوّل الهَش والثاني اليابس، فاليبوسة هي «الكيفية التي يكون الجسم معها سريع التفرّق عَسِر الاجتماع» [٣].

والوجه أنّ الكيفية إن اقتضت سهولة الاتصال والانفصال فهي الرطوبة وإن اقتضت عسرهما فهي اليبوسة. وإن اقتضت سهولة الانفصال وعسر الاجتماع فهي الهَشاشة والسلاسة [٤]. وإن اقتضت عسر الانفصال وسهولة الاتصال فهي اللزوجة. فاللزوجة «كيفية تقتضي سهولة التشكّل مع عسر التفريق، والشيء بها يمتد متصلاً، وتحدث من شدّة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل» [٥].

١ـ نفس المصدر من الشفاء.

٢ـ فركته عن الثوب: هو أن تحكه بيدك حتى يتفتت وينقشر (المصباح المنير٢:١٤٥).و فَرَكَ الثوب و السنبلَ دَلَكَهُ فانْفَرَكَ. (القاموس٣:٤٦٠).

٣ـ هذا ما وجده الرازي في مباحث المترجم الشهير ثابت بن قرة (المباحث المشرقية١:٣٩٠).

٤ـ قال الطوسي: «والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلها» (شرح الاشارات٢:٢٤٩). وقال الشيخ: «والهش الذي يخالفه [اللّزج] هو الذي يصعب تشكله ويسهل تفريقه، وذلك لغلبة اليابس فيه وقلّة الرطب مع ضعف المزاج» (نفس المصدر من الشفاء).

٥ـ نفس المصدر من الشفاء.

المسألة الثانية: في إثبات الرطوبة واليبوسة

قيل[1]: إذا جعلنا الرطوبة «ما لأجله يسهل قبول الجسم للأشكال» فذلك كلام مجازي؛ لأنّ السهل والصَّعب من باب المضاف، والرطوبة واليبوسة ليستا من المضاف.

وفيه نظر، فإنّه لا استبعاد في صدور الإضافي عن غير المضاف نعم المحال تحديد غير المضاف بالأمر الإضافي، فالاعتراض لازم لو قلنا الرطوبة سهولة قبول الأشكال[2].

ثمّ قالوا: بل الرطب هو «الذي لا مانع له في طباعه عن قبول التشكّلات الغريبة، وعن رفضها». واليابس هو «الذي في طباعه ما نع يمنع من ذلك مع إمكانه» فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، لأنّ الرطوبة صارت مفسَّرة بعدم المانع، ويكون الإحساس بها ليس إلاّ أن لا يُرى مانع ولا معاوق، وباليبوسة ما يرى مانع. فالرطوبة بانفرادها لا تدل على وجود الجسم، واليبوسة تدل[3].

ثمّ إنّ الرطوبة إمّا أن تكون قابلية الأشكال، فلا تكون أمراً وجودياً، لأنّ قابلية الشيء للشيء لو كانت زائدة لافتقرت إلى قابلية أُخرى، لأنّها تكون عرضاً قائماً بالذات. أو تكون علة القابلية وهو محال؛ لأنّ الجسم قابل لكل الأشكال لذاته ــ ولذلك فإنّ القبول حاصل لليابس ـ ولمّا كانت قابلية الجسم للأشكال حكماً ثبت له لذاته استحال أن يستدعي علّة زائدة، فالرطوبة بهذا التفسير

١ـ والقائل هو الرازي في المباحث المشرقية ١:٣٩١.

٢ـ قال الطوسي: «وقد صرّح في الشفاء بأنّ الرطوبة ليست هي سهولة التشكّل لأنّها غير اضافية، وسهولة التشكّل اضافية، وأنّها إنّما يفسّر بها على ضرب من التجوّز» (شرح الاشارات ٢:٢٤٨). وانظر عبارة الشيخ في الفصل الثالث عشر من الفن الثالث من طبيعيات الشفاء.

٣ـ طبيعيات الشفاء، الفصل الثالث عشر من الفن الثالث.

لا تكون وجودية.

وقيل[١]: لو كانت الرطوبة على تفسيرهم وجودية فالأشبه أنّها غير محسوسة، لأنّ الهواء رطب بذلك المعنى، فلو كانت محسوسة لكان يجب أن يكون الهواء المعتدل الذي لا حَرَّ فيه ولا برد ولا حركة له مدرَكاً باللمس، لرطوبته، ولو كان كذلك لكان الهواء دائماً محسوساً، فلا يقع شك في أنّ الفضاء الذي بين السماء والأرض ملاء لا خلاء. ولمّا لم يكن كذلك عرفنا أنّ الرطوبة على تفسيرهم غير محسوسة. ولو عنينا بها الكيفية التي معها يكون الجسم سهل الالتصاق فهي محسوسة وجودية. وقد اختلف قول الشيخ، ففي «القانون» أنّها غير محسوسة، ولعلّه أراد بذلك سهولة قبول الأشكال. وفي كتاب «النفس»[٢] أنّها محسوسة ولعله أراد الرطوبة بمعنى سهولة الالتصاق[٣].

والتحقيق أن نقول: الرطوبة قد تطلق على البلّة، وهي المعنى المتعارف عند الجمهور، وقد تطلق على تقبل الانعطاف والميل بسهولة كالأغصان. وفيما ذكروه أوّلاً نظر، فإنّ جعل الرطوبة أمراً عدمياً باطل، لأنّ الحسّ يفرّق بينها وبين اليبوسة، وعدم المنع من قبول الشك أمر مبدؤه الرطوبة لا نفس الرطوبة. والرطوبة إذا فسّرت بأمر عدمي افتقرت إلى محل وجودي يقوم به؛ لأنّها حينئذ تكون عدم ملكة، وأعدام الملكات يفتقر إلى محالّ ملكاتها. وقابلية الأشكال ليست نفس الرطوبة، بل الرطوبة كيفية بها يقبل الجسم الأشكال بسهولة، والقبول وإن كان لازماً لطبيعة الجسم، لكن كونه بسهولة ليس لذاته، بل بواسطة الرطوبة.

١ـ ذكره الشيخ في ضمن الشكوك في الفصل العاشر من نفس المصدر.

٢ـ طبيعيات الشفاء، الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن السادس.

٣ـ المباحث المشرقية ١: ٣٩١ ـ ٣٩٢ . وسبب الترجّي إشعار عبارة الشيخ بذلك.

المسألة الثالثة: في سبب كون الحرارة والبرودة فعليّتين وكون الرطوبة واليبوسة انفعاليّتين

قيل الحرارة والبرودة قد يحصل بينهما تفاعل وتأثير وتأثّر، كما يحصل بين الرطب واليابس، فلماذا كانت الحرارة والبرودة فعليتين، والرطوبة واليبوسة منفعلتين[1]؟! أُجيب: بأنّ السبب في ذلك أُمور ستة [2]:

السبب الأوّل: الأضداد لا يجب أن تكون كلّها متفاعلة، فإنّ الخفة والثقل ضدان ولا يؤثر ثقل الثقيل في خفة الخفيف مع بقاء طبيعته، بل تَغَيُّر خفة الخفيف وثقل الثقيل تابع لتغيّر طبيعة كلّ منهما. وكذا الرطب إذا خالط اليابس بلّه، ولم ينقل اليابس عن يبوسته إلى الرطوبة فإنّه لم يثبت ذلك بالبرهان، وكذا اليابس إذا خالط الرطب نشّفه، فأمّا أن ينقله عن الرطوبة إلى اليبوسة، مع بقاء طبيعته، فلم يثبت بالبرهان أيضاً. أمّا الحرارة والبرودة فإنّ البرهان قائم على انقلاب الحار بارداً و بالعكس من غير أن يخالط كلّ منهما صاحبه، على ما يأتي إن شاء الله تعالى في باب الكون والفساد.

السبب الثاني: الحار والبارد يفعلان في الرطب واليابس دون العكس، فإنّ الحرّ يفيد الترقيق والرطوبة، والبرودة تفيد التكثيف واليبس، فالحرارة والبرودة كلّ واحدةٍ منهما فاعلة في الأُخرى، وهما فاعلتان في الرطوبة واليبوسة. وأمّا الرطوبة واليبوسة فليس لواحدة منهما فعل في الأُخرى ولا في الحرارة والبرودة، فلهذا جعلت الحرارة والبرودة فاعلتين دون الرطوبة واليبوسة.

السبب الثالث: لو سلّمنا أنّ بين الرطوبة واليبوسة تفاعلاً كما بين الحرارة

١ـ طبيعيات الشفاء، الفصل العاشر من الفن الثالث.

٢ـ انظر الأجوبة في نفس المصدر، والمباحث المشرقية ١: ٣٩٣ـ ٣٩٤.

والبرودة، فإذا أردنا تعريف الحرارة لم نعرّفها بفعلها في ضدها؛ لأنّا لا نعقل فعله في ضده إلاّ بعد تعقل ضده، وإنّما نعقل ضده بفعله فيه، [١] فيلزم الدور، بل المعرّف للحرارة لوازم فعلية، وهي الصعود إلى الفوق، والجمع بين المتشاكلات، والتفريق بين المختلفات. وكذا البرودة بأفعال أُخر تضاد تلك الأفعال، وأمّا الرطوبة واليبوسة فإنّهما نعرّفهما بسهولة قبول الأشكال وعدمه، وهي لوازم انفعالية. فلما عرّفنا الحرارة والبرودة باللوازم الفعلية، والرطوبة واليبوسة باللوازم الانفعالية، جعلنا الأُولين فعلية والأُخريين انفعالية.

السبب الرابع: الكيفية لا تكون منفعلة البتة، بل المنفعل إنّما هو الموضوع المستقل بنفسه، والكيفية ليست كذلك، بل الكيفية قد تكون علّة لصيرورة الموضوع مستعداً للانفعال، وقد تكون علّة لصيرورته مستعداً نحو الفعل، والرطوبة واليبوسة من قبيل الأوّل، فسميتا بالانفعاليّتين، والحرارة والبرودة من قبيل الثاني فسميتا بالفعليّتين.

السبب الخامس: إذا نسبنا الحرارة والبرودة إلى الرطوبة واليبوسة وجدناهما فاعلتين فيهما، والرطوبة واليبوسة لا تفعلان فيهما إلاّ بالعرض، كالخنق [٢] المنسوب إلى الرطوبة، وذلك إمّا بسبب أنّ الرطوبة تجمع الحار على شكل مضاد للطبيعة، وإمّا لأنّ الأرطب [٣] الكثير لا ينفعل عن الحار ولا يستحيل إلى المادة الصالحة لحفظ الحرارة فلا يتولّد حار بعد حار، فإذا انفصل الأوّل لم يعقبه الثاني، كما يعرض عند كثرة دهن السِّراج.

السبب السادس: اللمس يتأثر عن الحار والبارد، ولا يتأثر عن الرطب واليابس إن قلنا إنّهما غير محسوستين.

١ـ الضمائر كلّها كذا بالتذكير.

٢ـ في النسخ: «الحقن» والصواب ما أثبتناه من المصدر.

٣ـ كذا، و في المصدر «الرطب».

المسألة الرابعة: في بقايا مباحث الرطوبة واليبوسة:

وهي ثلاثة:

الأوّل: قيل: الرطوبة جنس لرطوبة الماء ورطوبة الدهن ورطوبة الزيتون وغيرها، فإنّ رطوبة الماء مخالفة لرطوبة الدهن، وهي مخالفة لرطوبة غيرها. ولا دليل لهم على ذلك. وقيل إنّها نوع، وزعم أنّ الاختلاف إنّما هو بسبب اختلاط اليابس والرطب. ولا دليل أيضاً عليه.

الثاني: لا شك في التضاد بين الرطوبة واليبوسة، فإنّ عدم اجتماعهما معلوم بالضرورة وبينهما غاية التباعد، لأنّهما طرفان. وقيل لهما ضد ثالث. إن منعنا من تكثّر ضد الواحد لم يكن لهما ثالث، و إن سوّغناهُ أمكن، لكن لا دليل على ثبوته.

لا يقال: الخشونة ضد الرطوبة والملاسة ضد اليبوسة.

لأنّا نقول: سيأتي إن شاء الله تعالى أنّهما ليستا من باب الكيف الملموس.

الثالث: السيلان عبارة عن حركات توجد في أجسامٍ متفاصلةٍ في الحقيقة متواصلة في الحس لدفع بعضها بعضاً كالتراب والرمل، والوجه عدم اشتراط التفاصل فالسيلان غير الرطوبة وغير مشروط بها.

الباب الثالث

في اللطافة والكثافة
واللزوجة والهشاشة والصلابة واللين

وفيه مسائل:

المسألة الأُولى: في اللطافة والكثافة [1]

اللطافـة يقال بـالاشتراك على رقة القـوام [2]، وهي سهـولة قبـول الأشكال الغريبة وتركها. وعلى قبـول الانقسام إلى أجزاء صغيرة جداً [3]. وعلى سرعة التأثر من الملاقي [4]. وعلى الشفافية [5]. والكثافة يقال لمقابلات هذه.

قال الشيخ: التَّخلْخُل [6] يشبـه اللطيف با لمعنـى الأوّل، إلاّ أنّ التخلخل يستدعي معنى زائداً على الرقة، وإن كان تابعاً لها حتى تكون الرقة تدل عليه دلالة

١ـ انظر البحث في طبيعيـات الشفاء، الفصل التاسع من الفن الثالـث، والمباحث المشرقية ١:٣٩٤ـ ٣٩٦.

٢ـ كما في الماء والهواء.

٣ـ كما في القند.

٤ـ كما في الورد.

٥ـ كما في الفلك. والأمثلة مأخوذة من شرح المقاصد للتفتازاني ٢:٢٣٦.

٦ـ عـرّفه الآمدي بأنـه «عبارة عن زيـادة حجم الجرم من غير زيادة في نفسـه لورودٍ خارج عنـه. وامّا التكاثف ففي مقابلته» المبين: ٩٤.

الملزوم، والتخلخل يدل عليه دلالة التضمن، فإنّـه يفيد الرقة مع الزيادة في الكم، حتى لو لم يوجد ذلك كان الأولى بالمعنى اسم اللطافة والرقة.

وفيه نظر، فإنّ مفهوم التخلخل الحقيقي ليس إلاّ «خلع المادة مقداراً ولبسها مقداراً أكبر» وذلك غير مختص في المفهوم بالرقيـق وإن كان في الوجود مختصاً به في الأكثر.

ويقال التخلخل، ويراد به تباعد أجزاء الجسم بعضها عن بعض على فرج يشغلها ما هو ألطف منها، وليس مراداً هنا.

ثمّ إنّ اللطيف والمتخلخل بالمعنى الأوّل غير نـافع في الفعل والانفعال إلاّ بالعرض، وهما جـاريان مجرى الثقل والخفة، ويكاد أن يتلازما حتـى أنّ كلّ ما هو أثقل فهو أغلظ وأشد تكاثفاً.

وقد يقال[١] تخلخل لـلانفشاش، كـالصوف المنفـوش. ويقال لما إذا صـار الجسم إلى قـوام أقبل للتقطيع والتشكيل من غير انفعـال يقع فيه. ويقـال لقبول المادة حجماً أكبر. فالأوّل من الوضع والثاني من الكيف والثالث كم ذو إضافة، أو إضافـة في كم. وقد يظن اتحاد الثاني والثـالث. وهو غلط، فإنّ النار أشـد تخلخلاً من الهواء بمعنـى زيادة الحجـم، وليس أقبل منـه للتشكيل والتقطيـع، فإنّ الهواء رطب جداً والنار يابسة، والهواء إذا استحال ناراً ازداد حجمه وقلّت رقته.

واعترض[٢] على قول الشيخ: «إنّ اللطيف والمتخلخـل بالمعنى الأوّل غير نـافع في الفعل والانفعـال إلاّ بالعـرض»، والمعنى الأوّل هـو الرقـة التي فسّـرها بسهـولة قبـول التقطيع والتشكيل، وهـذا هو الـذي فسّـر الـرطوبـة به، فأخـرج

١ـ والمعترض هو الرازي.

٢ـ راجع الفصل السادس من المقالة الخامسة من مقولات الشفاء.

الرطوبة من الكيفيات النافعة في الفعل والانفعال، مع أنّ مطلوبه في هذا الفصل إثبات ذلك.

وأيضاً حكم بكون الثقل والخفة لازمين للكثافة واللطافة بهذا المعنى حتى أنّ كلّ أخفٍ ألطف بمعنى رقة القوام وقبول التقطيع والتشكيل، وهذا هو الرطب عنده، فتكون النار أرطب الأجسام.

وأيضاً حكم أوّلاً «بأنّ الرقة تدل على التخلخل دلالة الملزوم على اللازم والتخلخل يدل على اللطيف دلالة التضمن»، وهو يناقض قوله في المقولات: إنّ الرقة قد توجد بدون الزيادة في الحجم كالنار تصير هواءً، فإنّه يزداد رقّته، وينقص مقداره.

فالحق أن يقال: المراد من سهولة قبول الأشكال الرقة واللطافة، ومن الرطوبة سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال. والكثافة هي صعوبة قبول الأشكال. ومعلوم أنّ اللطافة غير نافعة في الفعل والانفعال إلاّ بالعرض من حيث لا تمنع من الاختلاط بالغير. والرطوبة بمعنى سهولة الالتصاق نافعة، لأنّها تفيد الاجتماع عن التشتت.

المسألة الثانية: في اللزوجة والهشاشة والبلّة والجفاف [1]

قد عرفت أنّ اللزوجة [2] هي «الكيفية التي بها يسهل الالتصاق والاتصال، ويعسر الانفصال والتفريق، بل يمتد بها الشيء متصلاً»، فهي كيفية مزاجية لا

١ـ انظر التعاريف كلّها في طبيعيات الشفاء، فصل الاسطقسات؛ المباحث المشرقية ١: ٣٩٦ ـ ٣٩٧.

٢ـ قال الآمدي: اللّزج «ما يسهل تشكّلُهُ بأيّ شكل كان ويعسر تفريقه لامتداده متصلاً. وأمّا الهَشُّ فعلى مقابلته»، المبين: ٩٣.

بسيطة، بـل مركبـة من رطب ويابـس شديدة الالتحـام فإدعـانُه [١] من الـرطب واستمساكه من اليابس، فقد تحصل اللزوجـة من مزج التراب بالماء وجمعها بالدق والتخمير حتى يشتد المزاج.

وأمّا الهشـاشة: فهـي «كيفية مزاجيـة أيضاً، يصعـب بها التشكّل ويسهل التفريق» لغلبة اليابس وقلة الرطب وضعف المزاج.

والبلَّة هـي «الرطـوبة الجاريـة على ظاهـر الجسم الحاصلة مـن الغير»، فإنّ الرطب هو الذي تقتضي صـورته النوعية كيفية الرطوبـة، والمبتل ليس كذلك، بل جاوره جسم كذلـك. والانتقاع هي «الرطوبة الحاصلة مـن الغير، النافذة في عمق المجاور» . والجفاف «عدم البلّة فيما من شأنه أن يبتل».

المسألة الثالثة: في الصلابة واللين والخشونة والملاسة

قـد يغلـب على ظـن جماعـة أنّ الصـلابـة واللين مـن بـاب الكيفيـات الملموسة [٢]، وليس كذلك [٣]. فإنّ اللين «كيفية تقتضي قبول الغمر [٤] إلى الباطن، ويكون للشيء بها قـوام غير سيال فينتقل عـن وضعه، ولا يمتـد كثيراً، ولا يتفرّق بسهولة. وإنّما يكون قبوله للغمر من الـرطوبة وتماسكه من اليبوسة» [٥] فهنا أُمور ثلاثة:

١ـ الدعن: سعف يُضم بعضه إلى بعض ويرمّل بالشريط. لسان العرب ٤:٣٥٩.

٢ـ راجع منطق أرسطو: ٥٦.

٣ـ قـال صدر المتـألّهين: «وإنّما يقع الاشتباه في مثل هـذه الأُمـور، لعـدم الفرق بين مـا بالـذات وما بالعرض» الأسفار٤:٨٤.

٤ـ كذا في ق، و في ج:«الغمـز»، و في بعض نسخ الشفاء بالـراء و في بعضها الآخر بالـزاء، كذلك في الموارد الآتية. و انظر البحث في الفصل الرابع و الخامس من المقالة الخامسة من مقولات الشفاء.

٥ـ راجع التحصيل للبهمنيار: ٦٧١ ـ ٦٧٢، وجعل اللّين والصلابة من الكيفيات المزاجية.

الأمر الأوّل: الحركة الحاصلة في سطحه المقارنة لحدوث شكل التقعير.

الأمر الثاني: التشكّل بشكل التقعير.

الأمر الثالث: استعداد قبول الانغمار.

والأوّل من بـاب الحركة والثـاني من الكيفيات المختصـة بالكميـات. وهما محسوسان بالبصر بخلاف اللين. فلم يبقَ إلاّ الأخير، وهو أنّ كون الشيء ليناً عبارة عن كـونه مستعـداً لقبول ذلك الانغمار استعـداداً تامـاً. وكذا الصلب قيـل: هو الذي لا ينغمر، وهناك أيضاً أُمور ثلاثة:

الأمر الأوّل: عدم الانغمار.

الأمر الثاني: بقاء الشكل.

الأمر الثالث: المقاوَمة.

وليست الصـلابـة هي الأوّل، لأنّـه عدمـي. ولا الشكل البـاقي، لأنّـه من الكيفيات المخصـوصة بـالكميات. ولا المقاومـة المحسوسة، فـإنّ الهواء الذي في الـزق المنفوخ فيـه مقاومـة، وليست فيـه صلابـة، لأنّ الهواء لم يصلب، ولا ينعقـد أصلاً، وكـذا الرياح. بل الصـلابة هي الاستعداد الطبيعـي الذي في ذلك الشيء نحو الـلاانفعال، وظاهـر أنّ الاستعداد الشديـد نحو الانفعال والـلاانفعال غير محسوسين، فالصلابة واللين ليستا من الكيفيات المحسوسة [1].

وأمّا الخشونة فهي عبارة عن «اختـلاف وضع الأجزاء في ظاهر الجسم، بأن

١ـ بـل من الكيفيات الاستعـداديّة، بأن تكون الصـلابة استعـداداً طبيعياً نحو الـلا انفعال. واللين استعداداً طبيعياً نحو الانغمار والانفعال.

يكون بعضها ناتئاً[١] وبعضها غائراً» وهذا من بـاب الوضع. والملاسة[٢] «استواء الأجزاء في الوضع»[٣] فهما من باب الوضع لا من باب الكيف الملموس.

وأيضـاً إنّهما لا يُحس بهما إلاّ بواسطـة المقاديـر والحركات والأشكـال، ومع ذلك فـإنّهما لا تفعلان في الحس تأثيراً مـن جهة نفـس الحال العارضـة لأجزائهـا مطلقاً الذي هو الوضع، بل لأمرٍ آخرٍ هو صلابة أو رخاوة أو حرارة أو برودة، فهما إذن خـارجتـان عـن الكيـف وعما يكـون محسـوسـاً، لكـنّ الأوائل عـدوهما مـن الكيفيات[٤]، ويمكن أن يكون الوضع مبدأهما.

١ـ نتأ: كل ما ارتفع ، نَتَأَ الشيء: خرج من موضعه من غير أن يَبِينَ (لسان العرب ١٤: ٣١).

٢ـ قسّمهـا بهمنيار إلى الطبيعي وهـو الواجـب في جميع الأجسام البسيطـة، والمكتسب (التحصيل: ٦٧٢).

٣ـ راجع الفصل الخامس من المقالة الخامسة من مقولات الشفاء: ١٩٥.

٤ـ ذهب أرسطو إلى خلاف ذلك حيث قال: «فأمّا المتخلخل والمتكاثف، والخشن والأملس فقد يُظنّ أنها تدلّ على كيفٍ ما، إلاّ أنـه قد يشبه أن تكون هذه وما أشبهها مبـاينة للقسمة التي في الكيف. وذلك أنـه قد يظهر أنّ كل واحـد منها أحـرى بأن يكون إنّما يـدل على وضع ما للأجـزاء» منطق أرسطو: ٥٨. وانظـر فصل الاسطقسات من طبيعيـات الشفاء. وحـدّهما في «الحدود» بأنّ الخشن هو: جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء غير متساوية مختلفـة الوضع. والأملس هو: جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء متساوية الوضع.

الباب الرابع
في الثقل والخفة

وفيه مسائل:

المسألة الأُولى: في مغايرتهما للحركة وللقوة المحركة

ها هنا ميل [1] يكون الجسم به مدافعاً لما يمنعه من الحركة إلى جهةٍ ما. ومدافعته محسوسة ـ إمّا نحو الفوق وهو الخفة، أو نحو السفل وهو الثقل ـ مغايرة للحركة وللقوة المحركة، لأنّ [2] الزِّق المنفوخ إذا حُبس تحت الماء قَسراً، والحجر الموضوع على اليد، يحس منهما مدافعة نحو الفوق والسفل، والحركة غير موجودة. فالميل الصاعد غير الحركة إلى فوق، والميل الهابط غير الحركة إلى أسفل.

وأيضاً [3] المدافعة قد تكون نفسانية، كما إذا اعتمد انسان على انسان

١ـ قال الطوسي: «والميل هو الذي يسمّيه المتكلّمون اعتماداً» شرح الاشارات ٢:٢٠٨. والاعتماد عند النيسابوري: «معنىً إذا وجد أوجب كون محلّه في حكم المدافع لما يماسّه مماسّة مخصوصة» الحدود للنيسابوري المقري: ٣٦. وأنكر وجوده أبو إسحاق الإسفرائيني وأتباعه، وأثبته الحكماء والمعتزلة وكثير من الأشاعرة، راجع شرح المواقف ٥:١٩١.

٢ـ دليل لمغايرة الميل مع الحركة.

٣ـ من هنا يبدأ ببيان الفرق بين الميل والطبيعة بثلاثة أوجه.

بحيث لا يتمكن أحدهما من الحركة، فقد وجد الميل دون الطبيعة المحركة ولأنّ الجسم في حيّزه الطبيعي يكون عديم الميل؛ لأنّه لا يميل عنه ـ وإلاّ لكان الطبيعي متروكاً بالطبع ـ ولا إليه ـ لأنّه موجود فيه ـ مع أنّ طبيعته موجودة، فتكون الطبيعة مغايرة للميل. ولأنّ الطبيعة جوهر، فلا تكون قابلة للشدّة والضعف، والمدافعة تقبل الشدة والضعف، فتغايرا.

المسألة الثانية: في أنّ الميل هل هو نفس هذه المدافعة أو علّتها [١]

فيه خلاف بين الأوائل، فقال بعضهم إنّهما متغايران؛ لأنّ الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان تقف في الوسط، فكلّ واحدٍ منهما قد فعل فعلاً معوّقاً لفعل الآخر، وليس ذلك هو المدافعة؛ لأنّها ليست موجودة البتة، ولا قوة الجاذب الآخر، لأنّها لا تستند إليه، ولأنّه إن لم يفعل في المجذوب فعلاً لم يصر مجرد قوته عائقاً لأن يفعل فيه غيره فعلاً، فإذن قد فعل كلّ منهما فعلاً غير المدافعة. ولا شك أنّ الذي فعله كلّ منهما لو خلا عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة إليه، فثبت وجود شيء لو خلا عن المعاوق لاقتضى الدفع إلى جهة مخصوصة، وليس نفس الطبيعة؛ لأنّها تحرك إمّا إلى فوق أو إلى أسفل، والذي فعله المتجاذبان غير ذلك. فإذن هذه المدافعة لها علة غير الطبيعة وغير القوة النفسانية.

المسألة الثالثة: في تعريفها

قال في الحدود: الثقل «قوة طبيعية يتحرك بها الجسم إلى الوسط بالطبع»

١ـ يفهم من تعريف الشيخ للاعتماد في «الحدود» علّيته للمدافعة حيث قال: «الاعتماد والميل: هو كيفية يكون بها الجسم مدافعاً لما يمنعه عن الحركة إلى جهةٍ ما».

والخفة «قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع»[١].

قيل[٢]: المركز نقطة يمتنع حصول الجسم بالكلّية فيها؛ لاستحالة حلول المنقسم في الجهات الثلاثة الطويل العريض العميق في شيء وضعي غير منقسم، وإذا امتنع حلول الجسم في النقطة استحال طلبه للحصول فيها.

وأُجيب: بأنّ معنى[٣] الثقيل ليس أن يحصل في المركز، بل أن ينطبق مركز ثِقله على مركز العالم، وحين صار ملاقياً سطحه مركز العالم فإنّه لا يقف هناك، بل يتحرك وينزل إلى أن ينطبق مركزه على مركز العالم إذا لم يعقه عائق. ونعني بمركز الثقل النقطة التي يتعادل ما على جوانبها.

واعترض أيضاً: بأنّ قوله «بالطبع» تكرار؛ لأنّ الطبيعة تغني عنه.

وأُجيب: أنّ قوله «بالطبع» صفة الوسط، فإنّ منه ما هو وسط بالطبع، وهو مركز المحدد. ومنه ما ليس بوسط بالطبع، وهو مركز الأفلاك الخارجة المراكز، فإنّ لكل واحدٍ منها وسطاً تكون حركته عليه، وليس وسطاً بالطبع، بل بالنسبة إليه خاصة.

واعلم أنّه كما يقال: «ثقل» لهذه القوة الطبيعية التي يتحرك بها الجسم إلى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم أعني الميل، كذا يقال على الطبيعة المقتضية له، وعلى المدافعة الحاصلة، بالاشتراك، وكذا الخفة. لكن قولنا في التعريف: الثقل قوة طبيعية، يتناول قوة منسوبة إلى الطبيعة، فهي تكون مغايرة لها لا محالة، فهذا الرسم حينئذٍ لا يتناول إلاّ الميل، سواء قلنا: الميل نفس هذه المدافعة أو علّتها.

١ـ رسالة الحدود: ٣٤. وانظر تعريفهما في التحصيل للبهمنيار: ٦٣٥.

٢ـ انظر الاعتراضات في المباحث المشرقية ١: ٣٩٩.

٣ـ أي مقتضى.

المسألة الرابعة: في الحاجة إلى الميل

قال أفضل المحققين: المحرّك إنّما يحرّك بتوسط الميل. وسبب احتياجه إليه أنّ الحركة لا تخلو عن حدٍّ ما من السرعة والبطء؛ لأنّ كلّ حركةٍ إنّما تقع في شيءٍ مّا يتحرّك فيه المتحرك، مسافةً كان أو غيرها، وفي زمانٍ ما. وقد يمكن أن يتوهم قطع تلك المسافة بزمان أقل من ذلك الزمان فتكون الحركة أسرع من الأُولى، أو بأكثر منه فتكون أبطأ منها. فإذن الحركة لا تنفك عن حدٍّ ما من السرعة والبطء، والمراد منهما شيء واحد بالذات، وهذه كيفية قابلة للشدة والضعف، وإنّما يختلفان بالإضافة العارضة لهما، فما هو سرعة بالقياس إلى شيء فهو نفسه بطء بالقياس إلى آخر.

ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية، وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئاً لا يقبل الشدة والضعف، وكانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدّة والضعف إليها واحدة، وكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعاً ـ لعدم الأولويّة ـ فاقتضت أوّلاً أمراً يشتدّ ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم، أعني: الكبر والصغر، أو الكيف، أعني: التخلخل والتكاثف، أو الوضع، أعني: اندماج الأجزاء وانفشاشها [1]، أو غير ذلك. وبحسب ما يخرج عنه [2] كحال ما فيه الحركة من رقّة القوام وغلظه، وذلك الأمر هو الميل، ثم اقتضت بحسبه الحركة.

ولما كان هو السبب القريب للحركة انقسم بانقسامها، فمنه ما يحدث من

١ـ في المصدر: «انتفاشها». ومثاله كشبر من الحديد يكون الميل فيه أكثر من الميل في شبر من العهن المنفوش.

٢ـ أي بحسب اختلاف أُمور خارجة عن الجسم.

طباع المتحرّك ـ إمّا أن تحدثه الطبيعة، كميل الحجر عند هبوطه، أو النفس كميل النبات عند بروزه من الأرض، والحيوان عند اندفاعه الإراديّ ـ أو يحدثه القاسر الخارج من الجسم كميل السهم عند انفصاله عن القوس [١].

وفيه نظر، فإنّا نقول: إن كانت الطبيعة في اقتضائها للحركة القابلة للشدة والضعف مفتقرة إلى توسط لثباتها وعدم ثبات الحركة باعتبار قبولها للشدة والضعف، نقلنا الكلام إلى ذلك المتوسط، فإنّه إن كان قابلاً للشدة والضعف امتنع صدوره عن الطبيعة الثابتة، و إن لم يكن قابلاً للشدة والضعف امتنع صدور الحركة عنه.

المسألة الخامسة: في أقسام الميل [٢]

لما كان الميل مبدأً قريباً للحركة انقسم بانقسامها. ولمّا انقسمت الحركة إلى الطبيعية والإرادية والقسرية، وأيضاً إلى المستقيمة والمستديرة، وكذلك باقي أقسامها، انقسم الميل أيضاً إلى تلك الأقسام. فالطبيعي منه ما تحدثه الطبيعة، والإرادي منه ما تحدثه النفس، والقسري ما يحدثه القاسر. والميل المستقيم ما تقتضي الحركة المستقيمة، والمستدير ما تقتضي المستديرة. وكما وجد في الحركة تضاد، كذا يوجد فيه تضاد أيضاً. وكما أمكن تركّب الحركات، كذا أمكن تركب الميول.

واعلم أنّ الأجسام تختلف في قبول الميل والامتناع عن ذلك بحسب الأُمور الذاتية وغيرها. فالاختلاف الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطباعي وضعفه، وهو أن يكون الأقوى بحسب الطباع ـ كالحجر العظيم ـ أكثر امتناعاً

١ـ شرح الاشارت ٢:٢٠٨ ـ ٢١٠ و ٢١٢.

٢ـ انظر الأقسام في المباحث المشرقية ١:٣٩٩ ـ ٤٠٠؛ شرح الاشارات٢:٢١٢.

من قبول القسريّ، والأضعف أقل امتناعاً. وما عدا هذا اختلاف يكون بالأسباب الخارجـة، ككون الأضعف أكثـر امتناعـاً، إمّا لعـدم تمكّن القـاسر منه كـالرملـة الصغيرة، أو لعدم تمكّنه من دفع الموانع كالتبنـة، أو لتخلخله الذي لأجله تتطرّق إليه الموانع بسهولة كالريشة، أو لغير ذلك.

ولمّا كانت الحركة توجهاً إلى جهة، وكانت الحقيقية منها اثنتين [1] وهما الفوق والسفل، وكان الميل منقسماً بـانقسام الحركة، كان الميل الطبيعي إمّـا يتوخىٰ جهة الفوق وهو الخفة، أو السفل وهو الثقل [2].

والثقيل منه ما هو مطلق [3] وهو الراسب تحت الأجسام بأسرها، وفي طباعه أن يتحرك إلى غايـة البُعد عن المحيط إلى المركز، وهو الأرض. ومنه مـا هو مضاف وله معنيان:

أحدهما: الـذي في طباعـه أن يتحرك في أكثـر المسافـة الممتدة بين المركـز والمحيط حركة إلى المركز لكنّه لا يبلغ المركز.

والثاني: الذي إذا قيس إلى الأرض كـانت الأرض سابقة له إلى المركـز، فهو عند المركز خفيف وثقيل بالإضافة.

وكذا الخفيف منه مطلق، وهو الذي في طباعه أن يتحرك إلى غاية البُعد عن المركـز، ويقتضي طبعه أن يقـف طـافياً بحـركتـه فوق الأجـرام كلّهـا من الأجـرام العنصرية. والخفيف بالإضافة له معنيان:

١ـ في النسخ: «اثنتان»، أصلحناها طبقاً للسياق.

٢ـ قال الشيخ: «وإنّما يكـون الميل الطبيعـي لا محالة نحـو جهة يتـوخّـاها الطبع» شرح الاشـارات ٢١٥:٢.

٣ـ انظر أصنـاف الثقيل والخفيف في التحصيل لبهمنيار: ٦٣٥؛ طبيعيـات الشفاء، الفصل الأوّل من الفن الثاني.

أحدهما: الذي في طباعه أن يتحرك في أكثر المسافات الممتدة بين المركز والمحيط حركة إلى المحيط لكنّه لا يبلغ المحيط.

وقد يعرض لـه أن يتحرك عن المحيط، ولا يكون تانـك الحركتان متضادتين خلافاً لبعضهم؛ لأنّهما تنتهيـان إلى نهاية واحدة، وهذا مثل الهواء، فإنّـه يرسب في النار ويطفو على الماء.

والثاني: الذي إذا قيس إلى النار نفسها كانـت النار سابقة إلى المحيط، فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالإضافة. وهذا الوجه يقرب من الأوّل وليس به، فبهذا الاعتبار يشارك النار، لكنّه يتخلف عنه، وبالاعتبار الأوّل [1] لا يريد من المحيط ما تريده النار.

المسألة السادسة:

الميل الطبيعي لا يوجد في الجسم عند كونه في الحيّز الطبيعي [2]، لأنّ الميل هو المدافعـة، والمدافعة تلـزمه الحركة لـولا المانع، فلو كـان في الجسم الحاصل في حيّـزه الطبيعي مـدافعـة لـوجـب تحركه عنـه لـولا المانـع، وهـو محال إن كـانت المدافعة عنه، وإلاّ لكان المطلوب بالطبـع متروكاً بالطبع، وهو محال. وإن كانت إليـه فهو محال؛ لأنّـه حـاصل فيـه، فلـو طلبه لكـان طـالباً لتحصيـل الحاصل، وهو محال.

١ـ م: «الثاني».

٢ـ قـال الشيخ في الفصل الأوّل من الفن الثاني من طبيعيـات الشفاء: «قد سلف منّـا اثباته بالـوجه البرهاني»، واعترض عليه الـرازي بأنّه لا حجة اقناعيـة عليه فضلاً عن البرهانيـة، ثمّ يستدل على أصل المسألـة بما نقله العلاّمة (المبـاحث المشرقية ١: ٤٠٠) واعترض صـدر المتألّهين على الرازي بأنّه في الوضوح بمنزلة لا يحتاج إلى البرهان. (الأسفار ٤: ٧٨).

لا يقال: الثقيل يمتنع خلوه عن هذه المدافعة على ما ذكرتموه، لاستحالة حصوله في حقيقة المركز، بل يكون أبداً خارجاً عنه فتكون المدافعة بالفعل حاصلة.

لأنّا نقول: قد بيّنا أنّ المطلوب للثقيل انطباق مركز ثقله على مركز العالم. ثمّ ذلك الثقيل إن كان ذا أجزاء بالفعل كان لكلّ منها حظ من الثقل لا محالة فيكون كلّ واحدٍ من أجزائه طالباً للحالة المذكورة، فلا يكون الواجد لهذه الحالة إلاّ جزءاً واحداً من تلك الأجزاء، فيكون في كلّ جزءٍ غيره مدافعة موجودة بالفعل. وإن كان عديم الأجزاء، فإذا انطبق مركز ثقله على مركز العالم فذلك الجسم حينئذٍ لا توجد فيه المدافعة؛ لأنّها لو وجدت لكانت إمّا في كلّ ذلك الجسم أو في أجزائه، والأوّل محال؛ لأنّ كلّيته طالبة لتلك الحالة فيستحيل أن يوجد فيها طلب الخروج عنها. والثاني محال؛ لأنّا قد فرضناه عديم الجزء، وإذا لم يكن له جزء لم يثبت لجزئه ميل، فثبت خلو الجسم حينئذٍ عن الميل.

والحجر المفصول عن الأرض يحسّ بثقله، لا لأنّه ليس في مركز العالم، بل لأنّه لا ينطبق مركزه على مركز العالم، فإذا اتصل بالأرض بالفعل صار مكانه الطبيعي جزء مكان الأرض.

المسألة السابعة[1]:

قد جرى للشيخ اضطراب كلام في الشفاء في اجتماع الميلين، فتارة جوّز وتارة منعَ. فقال في بيان وجوب السكون بين الحركتين المتضادتين: «ولا تُصغِ إلى قول مَن يقول إنّ الميلين يجتمعان، فكيف يمكن أن يكون شيء فيه بالفعل مدافعة إلى جهة، وفيه بالفعل التنحّي عنها، ولا تظن أنّ الحجر المرمي إلى فوق فيه ميل إلى

١ـ راجع المباحث المشرقية ١: ٤٠١ ـ ٤٠٢.

أسفل البتة، بل مبدأ من شأنه أن يحدث ذلك الميل إذا زال العائق»[١].

وقال في الحركة القسرية: «إنّ سببها قوة يستفيد المتحرك من المحرك تثبت فيه مدة إلى أن تبطلها مُصاكّات كانت تصطكّ عليه ممّا يماسّه وتنخرق به، فكلّما ضعفت بذلك قوى عليه الميل الطبيعي والمصاكة، فمضى المرمي نحو جهة ميله الطبيعي»[٢].

فقوله: «قوى عليه الميل الطبيعي» مشعر بأنّ الميل الطبيعي موجود مع الميل القسري.

والوجه في الجمع بين كلاميه أنّه أراد في الأوّل بالميل: نفس المدافعة؛ لأنّ قوله: «كيف يكون في الشيء مدافعة إلى جهة والتنحّي عنها» عند طلب بيان امتناع اجتماع الميلين، يدل على أنّ الميل المدافعة لا علتها، إذ لو كان الميل عبارة عن علة المدافعة لأمكن أن يجتمعا، ولا يقتضيان المدافعتين، كما أنّه لا منافاة بين القوة الطبيعية والقوة الفاعلية للحركة القسرية. وأراد في الثاني بالميل: علّة تلك المدافعة.

فالحاصل: أنّ الضرورة قاضية بامتناع اجتماع المدافعتين. أمّا إذا كانت طبيعيتين فظاهر؛ لامتناع اقتضاء الطبيعة الواحدة المتنافيين، وامتناع اجتماع طبيعتين مختلفتين في بسيط واحد. وإن كانت احداهما طبيعية والأُخرى قسرية لما عرف من أنّ المدافعة إلى جهة تقتضي التوجه إليها. والحس دل على أنّ الحجر الصاعد ليس فيه مدافعة نحو السفل أصلاً، فإنّ من مسّه لا يحس منه بمدافعة نحو السفل[٣].

١ـ نهاية الفصل الثامن من المقالة الرابعة من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء.

٢ـ أوائل الفصل الرابع عشر من المصدر نفسه.

٣ـ الاستدلال بالحجر الصاعد موجود في عبارات الرازي فراجع المصدر نفسه.

وفيه نظر، لأنّ المدافعة لو لم تكن موجودة لما كـانت حركته أبطأ مما لو فرض أسرع منه، وإنّما لا يحس بها لغلبة المدافعة القسرية عليها.

لا يقال: الميل عنـدكم موجود آن الـوصول، وليس هناك مـدافعة، فإذن لا يلزم من عدم المدافعة عدم الميل.

لأنّا نقـول: بل المدافعة موجـودة في ذلك الآن، لأنّه لو كـان في ذلك الحيّز جسم آخر اندفع به في ذلك الآن.

احتج من جوّز الاجتماع [1]: بأنّ الحجرين المرميين من يدٍ واحدة في مسافةٍ واحـدة بقوةٍ واحـدة، يختلفـان بالسرعـة والبطء إذا اختلفـا في المقـدار، ولا سبب لاختلافهما إلاّ كثرة الميل في الكبير وقلته في الصغير.

وأُجيب: بإمكان اسناد الاختلاف إلى الطبيعتين، فإنّ الطبيعة قوة سارية في الجسم منقسمـة بانقسـامه، ففي الصغير أقل ممّـا في الكبير، وهي معـوقة للحـركة القسرية، فكان الأكبر أبطأ.

قال أفضل المحقّقين: لمّا كـان الميل هو السبب القريب للحركـة، وكان من الممتنع أن يتحرّك الجسم إلى جهتين مختلفتين معاً بالذات لاقتضاء كلّ حركةٍ منهما التوجه إلى مقصد غير مقصد الأُخرى، ويلزمه عدم التوجّه إلى غير ذلك المقصد، والحركتان المختلفتان معاً يلزمهما التوجّه وعـدمه إلى كلّ واحدٍ من المقصدين معاً، ويمتنع أن يقتضي الشيء شيئاً وعدمه معاً. فكان من الممتنع وجود ميلين مختلفين في جسم واحـد بـالفعـل، بل كما يجوز اجتماع حـركتين في جسم واحـد إحـداهما بالـذات والأُخرى بـالعرض، كـالمتحرك في السفينـة تحرّكه السفينـة تارة وبنفسـه أُخرى، كذا يوجد ميلان أحدهما ذاتي والآخر عرضي، كحجر يحمله إنسان يمشي

١ـ راجع المصدر نفسه، وشرح الاشارات ٢: ٢١٤ ـ ٢١٥.

فإنّه يحسّ بثقله، وهو ميله بالذات، وينخرق[١] منه الهواء وهو ميله بالعرض.

فإذا طرأ على جسمٍ ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري تقاوم القاسر والطبيعة، فإن غلب القاسر حدث ميل قسري وبطل الطبيعي. ثمّ تأخذ الموانع الخارجية والطبيعة معاً في إفنائه قليلاً قليلاً، وتقوى الطبيعة بحسب ذلك، ويأخذ الميل القسري في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد إلى أن تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسريّ فيبقى الجسم عديم الميل.

ثمّ تجدّد الطبيعة ميلها مشوباً بآثار الضعف الباقية فيها، ويشتدّ الميل بزوال الضعف ويكون حكمها حكم الممتزجين، فإنّ الماء الحار لا يجتمع فيه حرارة وبرودة معاً، بل يكون متكيّفاً بكيفية متوسطة بين غايتين الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية، تارة أميل إلى هذه وتسمى حرارة، وتارة أميل إلى تلك وتسمى برودة، وتارة متوسطة بينهما ولا تسمى باسمهما، وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبرّدة. كذا الميلان لا يجتمعان في الجسم على حد الصّرافة، بل يكون أبداً ذا حال بين الميل القسريّ الشديد والطبيعيّ الشديد، تارة يسمى بالميل المنسوب إلى القسر، وتارة بالمنسوب إلى الطبع، وتارة بعدمهما معاً، وذلك بحسب تفاعل الميل القسريّ والطبيعة. فكما كان فعل الطبيعة المائيّة عند وجود العرض الذي تقتضيه وهو البرودة حِفظه، وعند وجود ما يضادّه كالحرارة إفنائه، وعند الخلوّ منهما ايجاد البرودة، كذا فعل الطبيعة في الجسم ما دام مفارقاً لحيّزه عند وجود الميل المنبعث عنها حِفظه، وعند وجود ميل غريب يخالفه إفنائه، وعند خلوّ الجسم عن الميل إيجاد الميل الطبيعي[٢].

وفيه نظر، لأنّه إن عنى بالسبب القريب التام، منعنا كون الميل كذلك،

١ـ ج: «يتحرّك».

٢ـ شرح الاشارات ٢: ٢١٢ ـ ٢١٤.

وكيف وللحركة أسباب مادية وغائيـة وفاعلية؟! وإن عنى به مطلق السبب الذي لا يتوسط بينه وبين معلـوله علّة أُخرى مستقلة، سلّمناه، لكـن لا يلزم من وجود هذا السبب وجود مسبّبـه، فلا يلزم من اجتماع الميلين إلى جهتين اجتماع الحركتين إليهما.

وأيضاً نمنع عدم اجتماع الحركتين، فإنّ الحركات المركّبة إنّما تتحقّق باجتماع حـركتين فـإن اتّحدت الجهتـان حصلـت سرعــة فيهـا زائدة على البسيطين، وإن تضادتا فإن تساويا في السرعة والبطء حصل للمتحرك مع حركته وتحريكه وقوف. وإن غلبت إحداهما ظهـر الفصل في جهتهما. وإن اختلفتا حصلت حركـة مركبة بين المقصدين. نعم الحركتان بالذات لا يمكن اجتماعهما كما ذكر.

المسألة الثامنة: في اجتماع الميلين مع اتّحاد الجهة

إعلم أنّ الطبيعة إذا كانت خاليـة عن المعاوق الداخلي والخارجي وكان لها أثر قابل للشدة والضعف فإنّها توجد ذلك الأثر أشد ما يكون وأقصى الممكن من ذلك المعلول.

وإذا تقـرر هـذا فنقول: إذا اقتضـت الطبيعـة ميلاً إلى جهـة، ولا عـائق لها ـ كالحركات الفلكيـة حيث لا عائق لها ولا مانـع من الموانع الخارجية والـداخلية غير مقتضى صورها النوعية، وكالعناصر لو قدّرنا خلاء العالم ـ لم يمكن أن يحصل لها ميل آخر غريب إلى تلك الجهة؛ لأنّه لا يـؤثر شيئاً حيث استوفت الطبيعة كلّ الممكن وبلغت الغاية التي هي الطرف في الشدة.

لكن قد اعترض هنا باعتراض واقع [1]، وهو أنّ كلّ نوعٍ من مراتب الأشد

١ـ في المباحث المشرقية ١: ٤٠٣.

والأضعف مخالف لغيره من تلك المراتب ـ أضعف منه أو أشد ـ مخالفة نوعية، فجاز أن تقتضي الطبيعة نوعاً من تلك المراتب، ولا تقتضي باقي الأنواع، وظاهر أنّه كذلك، لأنّ تلك الأنواع متضادة متعاندة؛ لدخولها تحت جنس آخر، مع قبولها الشدة والضعف. والطبيعة الواحدة بالشخص يستحيل أن يتعدد مقتضاها بالشخص، فضلاً عن تعدده بالنوع، فلا يلزم أن تقتضي أقصى الممكن وهو الطرف.

لكنّا نحن نقول: هذا الفرض الذي ذكرتموه غير ممكن عندكم؛ لأنّ تلك الحركة إذا خلت عن الموانع الخارجية والداخلية فوجب أن تقع لا في زمان، وإلاّ لو وجدت في زمان أمكن فرض وقوع تلك الحركة من تلك العلّة أو من غيرها في نصف ذلك الزمان، فيكون هذا أسرع ممّا فرض أنّه البالغ إلى النهاية في السرعة، وهو محال. ووقوع الحركة لا في زمان منقسم محال عندكم.

أمّا إذا كان الجسم معارضاً بما يدفعه مثل الحجر الهاوي، فإنّ الهواء يقاومه، ويحصل له باعتبار تلك المقاومة فتور وبطء، فأمكن أن يحصل مع ذلك الميل الطبيعي ميل آخر غريب، وتكون الحركة عند ذلك أسرع ممّا توجد عن الميل الطبيعي وحده، كما إذا دفعنا الحجر الهابط دفعاً قوياً، فإنّ حركته تكون أسرع ممّا لو تحرك بطبيعته لا غير.

المسألة التاسعة: في إثبات الميل [1]

إعلم أنّ الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدأ ميل بالطبع. وبالجملة فإنّ الجسم الخالي عن الميل لا يمكن أن يتحرك بالقسر؛ لأنّ الجسم إذا

١ـ انظر البحث في شرح الاشارات ٢: ٢١٦ وما يليها.

فرضناه خالياً عن المعاوق الطبيعي وحرّكه القاسر مسافة مّا في زمانٍ مّا، وفرضناه ممنوّاً[١] بالعائق الطبيعي متحركاً تلك المسافة بعينها عن ذلك المحرّك بعينه، فإنّه يتحركها لا محالة في زمان أطول لامتناع أن تكون الحركة مع المعاوق كهي لا مع المعاوق. ثمّ لنفرض ذلك المتحرك يتحرّك تلك المسافة عن ذلك المحرك مع معاوقة أقل من المعاوقة الأُولى على نسبة الزمانين، فإنّه يقطعها لا محالة في زمانٍ مساوٍ لزمان عديم المعاوقة، وذلك يستلزم تساوي الحركة مع العائق والحركة لا معه، إلاّ أن نجعل حركة عديم المعاوقة لا في زمان، بل في آن، وهو محال.

واعلم[٢] أنّ الحركة لابدّ لها من كيفيةٍ مّا هي سرعة أو بطء لا توجد عند الحكماء منفكة عنهما. والحركة تنقسم إلى نفسانية وغير نفسانية، والنفسانية تحدّد النفس حالها من السرعة والبطء المتخيّلين لها بحسب الملائمة، وينبعث عنها الميل بحسبها، ومن الميل تتحصل الحركة السريعة والبطيئة.

وأمّا غير النفسانية ـ وهي التي مبدؤها طبيعة أو قسر ـ فتحتاج إلى ما يحدّد حالها تلك، إذ لا شعور هناك بالملائمة وغيرها. فهي بحسب ذاتها تكاد تحصل في غير زمان لو أمكن، وإذ لم يمكن فلابدّ لها من أمرٍ يحدّد لها ميلاً يقتضيها[٣]، وحالاً تتحدّد بها، ولا يتصور ذلك إلاّ عند تعاوق بين المحرّك وغيره فيما يصدر عنهما؛ لأنّ الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت، والقاسر إذا فرض على أتم ما يمكن أن يكون لا يقع أيضاً بسببه تفاوت، والميل في ذاته مختلف، فالتفاوت الذي بسببه يتعيّن الميل وما يتبعه ـ أعني الحدّ المذكور من السرعة والبطء ـ يكون بشيء آخر، إمّا خارج عن المتحرك أو غير خارجٍ عنه، وهو المسمى

١ـ أي مقترناً ومقدّراً و مبتلى.

٢ـ قارن المصدر نفسه ٢١٨ ـ ٢٢١.

٣ـ في النسخ: «يقتضيه»، أصلحناها طبقاً للمعنى و عبارة الطوسي.

بالعائق. والخارج اختلاف رقة ما يتحـرّك فيه ـ كالهواء والماء ـ وغلظه الحاصلين في مسافة المتحـرك المعاوقين له عن الحركة أو شـدتها. وغير الخارج فإنّه لا يمكن أن يعـاوق الحركـة الطبيعيـة، لأنّ ذات الشيء لا يمكن أن تقتضي شيئـاً ويقتضي مـا يعوقه عن اقتضـائه ذلك، بل إنّما يتصور المعاوقة هنا في الحركـة القسرية، وهو إمّا الطبيعة أو هو النفس اللتان هما مبدءا الميل الطباعي، فإذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين، أعني: الخارجي والداخلي، ارتفاع السرعة والبطء من الحركة، ويلزم منه انتفاء الحركة.

ولهذا استدل الحكماء بأحـوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عـدم معاوق خارجي، فبيّنوا امتناع وجود الخلاء، وتـارة على وجوب وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الأجسام التي يجوز أن تتحرك قسراً.

ووجـه الاستدلال في المسـألتين واحد، وهـو أنّ اختـلاف المعـاوقة لمّا كـان مقتضياً [1] لاختلاف السرعة والبـطء كانت المعاوقة القليلـة بإزاء السرعة والكثيرة بإزاء البطء. وكانت نسبة المعاوقة إلى المعـاوقة في القلة والكثرة، كنسبة المسافة إلى المسـافـة فيهما على التكافـؤ، أعني: القلـة في إحـداهما بأزاء الكثـرة في الأُخـرى، وكنسبـة الزمـان إلى الزمـان على التساوي، أعنـي القلة بـأزاء القلة والكثـرة بأزاء الكثرة.

وإذا ثبت هذا فلنفـرض متحركاً عـديم المعاوقـة يقطع مسافة مّـا في زمان، وآخر مع معاوقةٍ مّـا يقطعها، ويكون لا محالة في زمان أكثر، وثالثـاً مع معاوقةٍ أقل من الأوّل على نسبة الـزمانين، فإنّه يقطعها في زمـانٍ مساوٍ لزمان عديـم المعاوقة، ويلزم من ذلك الخلف، لتساوي وجود المعاوقة وعدمها. وقد تقدم الاستدلال بهذا في الخلاء وإثبات الميل معاً مفصلاً.

١ـ في النسخ: «كانت مقتضية»، أصلحناها طبقاً للمعنى و عبارة الطوسي.

اعترض[١] بـأنّ نسبـة أثـر المؤثـر الضعيـف إلى أثـر القـوي ربما لا يكـون كنسبتهما، ولا يكفي انقسام قوى الجسم بانقسـامه، لأنّ القوة المؤثرة إنّما تتحصّل عند اجتماع الأجزاء، ولا تتوزّع عليها، بل تنعدم عند التجزئة.

وأيضاً فإن دلّ ذلـك على احتياج الحركة القسرية إلى معـاوق، فقد دلّ على احتياج الطبيعيّة إليه يعني ما ذكرتم وهـو «أنّا نفرض الجسم يتحرك بطبعه مسافة مّا من غير معـاوقة خارجية ولا داخليـة، ثمّ نفرضه متحـركاً بطبعه مع معاوقـةٍ مّا تلك المسافة بعينها[٢]، فإنّه يتحركها في زمان أطول، ثـمّ نفرضه متحركاً بطبعه مع معاوقة أقـل من الأوّل بنسبة الزمانين، فتكون حـركته مع المعاوقة القليلـة كحركته مع عديم المعـاوقة». فيلزم أن يكون في الأجسام الطبيعيّـة مبدآن لميلين متخالفين، يعوق كلّ واحـدٍ منهما الآخر. فإن قلتم: معاوقـة القوام كافية هنـاك. قلنا: فلتكن أيضاً كافية في القسر.

وأيضـاً يلـزم ممّا ذكـرتم من الدليـل أن يكـون في الفلـك معاوق لـه لأنّه مستمر في الجميع.

أجـاب أفضل المحقّقين: بـأنّ من القـوى الجسمانيـة مـا يحلّ في مـوادّهـا وينقسم بانقسامها، فيتساوى الجزء والكل فيها، وهي كالصور والطبائع، ومنها ما يحلّ في جملـة منها ولا ينقسـم بانقسـام الجملـة كالقـوة الحيـوانية، فـإنّ الجزء من الحيوان لا يكون حيواناً، وما نحن فيه من الصنف الأوّل. والاعتراض بالممنوع عن التأثير بسبب الصغر غير وارد، لأنّـه بسبب مانع خارجـي، وقد اشترط في الفرض المذكور عـدم الموانع الخارجية. وأمّا الحركة الطبيعيّـة فقد حكمنا باحتيـاجها إلى

١ـ والمعترض هو الرازي.

٢ـ العبارة كذا.

معاوق، ولا يلزم من الحجة المذكورة أن يكون المعاوق داخل الجسم، بل هو محال في الطبيعية كما مرّ، فهو هناك من خارجه. فإذن معاوقة القوام كافية هناك، وأمّا القسريّة فلا؛ لأنّ الحجّة بعينها قائمة مع فرض التساوي في القوام.

وأمّا الفلكيات فلا يلزمها ذلك لما بيّنا من الفرق [1].

وفيه نظر، لأنّا نسلّم انقسامها بانقسام المحل، لكن سيأتي عدم بقاء الصورة النوعية زماناً عند تصغيره فكيف تكون مؤثرة. ولا يمكن هذا الشرط في هذه الصورة؛ لأنّه منافٍ للفرض الذي هو القسمة.

واحتياج الطبيعة إلى المعاوق الذي هو الملاء غير ما نحن فيه؛ لأنّا نفرض [2] تساوي المسافتين في الملاء أو الخلاء، ثمّ نفرض الحركة تارة مع العائق وأُخرى لا معه.

ولم يظهر الفرق الذي ادّعاه في الفلك.

واعلم أنّ الإشكال [3] الوارد في الخلاء وارد هنا، وهو أن يقال: إنّ الحركة بنفسها تستدعي زماناً، وبسبب المعاوقة زماناً آخر، فتستجمعهما واجدة المعاوقة وتختصّ بأحدهما فاقدتها. فإذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الأحوال، إنّما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلّتها وكثرتها، ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك إليه، ولا يلزم على ذلك الخلف ولا المحال المذكوران.

وجوابه ما تقدم، والإيراد عليه ما سبق [4].

١ـ شرح الاشارات ٢: ٢٢٤ـ٢٢٦.

٢ـ ج: «لأنّ الفرض».

٣ـ الاشكال منسوب إلى الشيخ أبي البركات البغدادي كما في المصدر السابق.

٤ـ في بحث الخلاء، وانظر الاشكال والجواب من الطوسي في شرح الاشارات ٢: ٢٢١ـ٢٢٢.

المسألة العاشرة: [1]

لمّا كان الميل هو المحرك للجسم إلى تلك الجهة التي توخّاها بالحركة، كان علّة الايصال. ومحال أن يكون الموصل بعينه هو المدافع عنها، والموصل واجب الحصول عند وجود الوصول، لوجوب وجود العلّة عند وجود معلولها. ولمّا كان الميل واجب الحصول عند الوصول إلى الجهة، وهي غير منقسمة، والوصول إلى حدّ غير منقسم إنّما يكون في الآن، فإذن لابدّ من حصول الميل في الآن، فهو مما يوجد دفعة لا في زمانٍ.

وفيه نظر، لأنّا نمنع كونه علة فاعلية للايصال، بل معدّة كالحركة، ولأنّه قابل للشدّة والضعف، وتابع للحركة فيهما، فيوجد في ما توجد فيه الحركة.

المسألة الحادية عشرة: [2]

من المعلوم أنّ الميل يقبل الشدة والضعف، فإنّا نحس بممانعة شديدة وضعيفة. وكلّ تغير من شيء إلى شيء فلابدّ بينهما من التعاند، فإن كان في الغاية فهما الضدان، وإلاّ فهما متوسطان، ومتى وجد المتوسطات [3] فلابدّ من وجود الأطراف.

وفيه نظر، لأنّه لا يلزم أن تكون الأطراف من جنس الوسائط، كالحركة والزمان وشبههما. ثم الميل الطبيعي يخالف الميل القسري في الشدة والضعف، لأنّ

١ـ قارن المباحث المشرقية ١: ٤٠٣.

٢ـ قارن المصدر نفسه.

٣ـ ق: «المتوسطان».

الميل الطبيعي يشتد عند القرب من المطلوب، والقسري يضعف عنده، ويشتد في الوسط، لأنّ الطبيعة إذا خلت عن الضد والمانع أوجدت ذلك الميل الذي يقتضيه بعد الميل [١] فلا يزال يتزايد الميل، فلا تزال الحركة تقوى وتشتد؛ لأنّ تأثير الطبيعة وحدها أضعف من تأثيرها مع الميول التي تقويها وتعضدها.

وأيضاً يقل المعاوق لها، لأنّه في المسافة الطويلة أشد منه في القصيرة، وإذا ضعف المعاوق اشتدّ الأثر وقوىٰ.

وأمّا القسرية، فلأنّ الميل القسري معاوق للطبيعة والمصاكات الخارجية، وإذا تواتر أثرهما على المقسور ضعف الميل القسري، ثم لا يزال يأخذ في الضعف إلى أن تقاوم الطبيعة، ثم تأخذ الطبيعة في إفنائه يسيراً يسيراً، حتى يُعدم بالكلّية لكنّه في الوسط يشتدّ، لأنّ المرمي يتحرك في المسافة الممنوّة بالعائق، فتحصل له مصاكّة بالعائق فيتسخن قليلاً قليلاً، ويتكرر التسخن بتكرر الحكّ على المرمي، ويكثر في وسط المسافة، والقوة القسرية تأخذ في الضعف، إلاّ أنّ التلطيف المستفاد بالتسخّن يكون متداركاً أو موفياً على المعنى الذي يفوت بالضعف ما دام في القوة ثبات، فإذا ترادف الصَّكُّ على القوة واسترخت ضعف أيضاً الحك، وبلغ مبلغاً لا يفي بتدارك تأثير الصك [٢].

وأيضاً الوجدان دلّ على ذلك، فإنّ تأثير السهم المرمي إلى [٣] الجسم القريب يكون ضعيفاً وكذا في البعيد، وأمّا المتوسط بينهما فإنّ تأثيره فيه يكون قوياً جداً، وذلك بقوة الميل القسري في الوسط.

١ـ ق،ن: «الذي يقتضيه بعد الميل».

٢ـ طبيعيات الشفاء، أواخر الفصل الرابع عشر من المقالة الرابعة من الفن الأوّل.

٣ـ م: «في».

وفيه نظر، فإنّ الطبيعـة إذا اقتضت ميلاً إلى جهة لم تقتض ميلاً آخـر مؤدياً إلى تلك الجهـة بعينها، لاستحالـة اجتماع الأمثال. نعم يجوز أن يكـون ذلك الميل أقـوى وأشد، لكـن ليس سبب الشـدة والقـوة تـزايد الميـل. فبطل[١] الأوّل مـن الوجهين.

والجسم إذا تحرك في مسـافة ممنوة بـالعائق لم يجب أن يكون العـائق في آخر المسـافة أقل، إلاّ مـع تساوي نسبتـه رقة وغلظـاً مع مـا تقدم، لكنّ المسـاواة غير واجبة، فلا تجب الشدة.

وأيضاً إذا تسـاوت في الرقة والغلظ لم يقـاوم المتحرك سوى الموضـع الذي يطلبه، وهـو المساوي لـه في المقدار بحيـث يحل بكلّيته، ولا أثـر لما وراءه في المنع وعـدمـه، فـلا سبب للشـدّة في[٢] الأخير بـاعتبـار الـوجه الثـاني أيضـاً. وكـون التسخّن مـوفيـاً أو مساويـاً في القسريـة لما ضعف غير معلـوم، فلا تجب الشـدة المذكورة.

تذنيب: قيل: ليس بين الثقـل والخفة تفـاعل، لأنّ الثقل يـوجب بالـذات حركة الجسـم إلى المركز، والخفة إيجابها بالـذات حركة الجسم عنه، وذلـك يوجب تباعد كلّ واحدٍ منهما عن الآخر، والـوصفان الموجبان تباعد الجسمين يستحيل أن يوجبا التفاعل الذي لا يحصل إلاّ بالمقاربة[٣].

وفيـه نظر، فإنّ التفـاعل إنّما يكـون بين الأُمور المتضـادة، والتضاد يـوجب التبـاعـد، ولهذا كانـت الحرارة والبرودة متفـاعلتين، ولـو صحّ مـا ذكـروه لم يكن كذلك، فإنّ الحرارة توجب الخفة، والبرودة توجب الثقل.

١ـ م: «فيبطل».

٢ـ ق: «إلاّ في».

٣ـ قارن المباحث المشرقية ١: ٤٠٤.

البحث الثالث: في الكيفيات المبصرة

وفيه أبواب:

الباب الأوّل
في المبصرات

وفيه مسائل:

المسألة الأُولى: في أعدادها [1]

المبصرات إمّا بـالذات أو بالعرض، ونعنـي با لمبصر بالعرض: هـو الذي لا يبصر بالحقيقـة، بل يقترن با لمبصر بالحقيقة، مثـل: انّا إذا أبصرنا شخصاً هـو أبو عمرو، فإنّ المبصر هذا الشخـص، وليس كونه أبا عمرو محسوسـاً أصلاً، ولا أيضاً في أنفسنا منه خيال أو رسم بوجه من الوجوه.

والمبصر بالذات: إمّا أن يكون غير متوقف على إبصار شيء البتة، ويسمى: المحسوس الأوّل، وهو الضوء واللون لا غير. وإمّـا أن يتوقف ويسمى: المحسوس الثاني، وهـو ما عـداهما كالأطـراف، [2] والحجم، والبُعـد، والـوضـع، والشكل، والتفرق، والاتصال، والعـدد، والحركة، والسكون، والملاسة والخشـونة، والشفيف والكثافة، والظل، والحسن والقبح، والتشابه والاختلاف، والظلمة.

١ـ راجع شرح المواقف ٥:٢٣١ وما بعدها. وشرح المقاصد ٢:٢٤٩.

٢ـ من النقطة والخط والسطح.

وهنا أُمور أُخر راجعة إليها كالترتيب الداخل تحت الوضع، والكتابة وغيرها من النقوش الداخلة تحت الترتيب والشكل. وكالاستقامة والانحناء، والتحدّب والتقعّر التي هي من الشكل. والكثرة والقلة الداخلتين في العدد بوجهٍ مّا، والتساوي والتفاضل الداخلين تحت التشابه، والضحك والبكاء الداخلين تحت الشكل والحركة، والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب الداخلة تحت الشكل والسكون، وكالرطوبة واليبوسة، فإنّ البصر [1] إنّما يدرك الرطوبة من السيلان واليبس من التماسك. وليس إذا لم يكن الشيء مبصراً إلاّ بشرط إبصار غيره لا يكون مبصراً، نعم لا يكون مبصراً بانفراده. وعند هذا يظهر أنّ كلّ ما يقال له محسوس، فإمّا أن يكون بحيث يحصل منه عند الحس أثر أو لا يحصل، فإن لم يحصل فهو المحسوس بالعرض.

المسألة الثانية: في أحكام المبصرات الحقيقية [2]

وهي:

أوّلاً: قد عرفت أنّ المبصر بالذات الأوّل هو الضوء واللون [3]، وهل يرى الواحد منهما منفرداً؟

فيه نظر، أقربه العدم.

ثانياً: لا شك أنّ بعض هذه المبصرات متميّز عن بعض، إمّا في الجنس كالضوء واللون، أو في النوع كالسواد والبياض، أو في الشدة والضعف كبياض الثلج والعاج. وهذا التميز يدرَك بالقوة العقليّة لا بالحس.

١ـ م: «المبصر».

٢ـ م و س: «الحقيقية وأحكامها».

٣ـ وهما المسمَّيان بأوائل المبصرات.

ثالثاً: قيل: إدراك اللون بما هو لون أقدم من إدراك اللون المخصوص، ومن امتيازه عن غيره. أمّا الأقدمية في الإدراك، فلأنّ الأعمّ أعرف. ولأنّ الجسم الملونّ بالألوان المظلمة كالكحلى والأغبر إذا وضع في موضع مظلم، أدرك البصر لذلك الجسم لوناً، وإن لم تتميز له ماهية ذلك اللون. وإذا لم يكن ذلك الموضع شديد الظلمة يرى ذلك اللون المخصوص، فعلمنا أنّ إدراك اللون بما هو لون أقدم من إدراك اللون المخصوص.

وأمّا الامتياز فلأنّ امتيازه عن غيره حكم يدركه العقل بعد إبصار ذلك اللون المخصوص، فيكون متأخراً عنه.

وفيه نظر؛ لأنّ الإدراك إن عنى به الإبصار فهو لا يتناول إلاّ الجزئي الشخصي دون الأعم، فلا يمكن أن يكون الأعم أعرف عنده، وإن أراد به التعقّل منعنا أقدمية الأعم أيضاً؛ لأنّه إنّما يعقل بواسطة الإحساس باللون الجزئي، فتنتزع النفس حينئذٍ منه أمراً كلياً. فالجزئي سابق عند النفس من الكلّي. والأغبر وشبهه إنّما أدرك البصر[1] لوناً جزئياً مخصوصاً بجسم ذي وضع مخصوص، ولكن النفس لم تدرك التميّز حيث لم يتأدّ من المبصر[2] القدر الذي به يحصل التميّز على التمام.

رابعاً: قيل: اللون الخاص إنّما يدركه المدرك في زمانٍ، فإنّ الدائرة إذا أُخرج من مركزها إلى محيطها خطوط كثيرة بألوان مختلفة، ثم أُديرت بسرعة شديدة فالناظر إليها في تلك الحالة يدرك لها لوناً واحداً مخالفاً لجميع ألوان الخطوط، وكأنّه يكون لوناً مركباً من جميع الألوان، وما ذاك إلاّ لأنّ كلّ نقطةٍ منها لا تثبت في موضع واحد زماناً محسوساً، فلا جرم لا يقع الإحساس بها في مواضعها خاصة، بل تختلط تلك الألوان. ولو لم يكن الزمان المقدر معتبراً في الإبصار لم يكن الأمر كذلك.

١ـ م: «يدرك المبصر».

٢ـ م: «البصر».

وقيل إدراك اللـون بما هو لون، والضـوء بما هو ضوء، لا يكـون إلّا في زمان، لأنّا إذا فتحنا الكـوّة، فإمّا أن نرى الضوء في الآن الذي هو أوّل زمـان فتحها وهو محال؛ لأنّ في الآن لا يزول الساتر إلّا عن الخط والنقطة، وهما لا يقبلان الضوء، أو إن قبـلاه لكن الضـوء واللـون المختصين بهما غير محسـوسين، وإنّما نـراه في زمـان فتحها، وذلك يوجب ما ذكرناه.

خامساً: المشهـور أنّ القـوة البـاصرة تتعلّـق بـالشخـص من حيـث إنّـه شخص [1] لا بالماهيـة الكلّية. وقيل عليـه: إنّا إذا رأينا شيئين متسـاويين مطلقاً فإنّه يشتبه أحدهما بالآخر، والاشتباه إنّما يكون لعدم الشعور بما به يخالف أحدهما الآخر، لكن كلّ واحـدٍ منهما يخالف صاحبه من حيـث هو هو، فلو كـانت القوّة الباصرة متعلقة بـه من حيث هو هو لما وقـع الاشتباه، لوجوب الشعـور بالامتياز. والتالي فاسد فالمقدم مثله.

وفيه نظـر، لأنّ المميز بين المتشابهين القـوة العقلية لا البصر، ولمّا أدّى البصر صورتين جـزئيتين متساويتين، عجـزت القوة العقلية عـن التمييز بينهما، لا [2] أنّ البصر تعلّق بأمر كلّـي، لأنّه إنّما يتعلّق بجزئي ذي وضع.

سادساً: قيل: الأطرف ــ وهي النقطة والخط والسطح ـ مرئيـة؛ لأنّا ندرك التفرقـة بالحس بين العظيم والصغير، ومـا ذاك إلّا للإحساس بأنّ سطـح أحدهما أعظم من سطح الآخـر، ولكنّ الإحساس بها مشروط بالإحساس بـالضوء واللون أوّلاً، ولهذا فإنّا لا نرى هذه الأشياء في الأجسام الشفافة.

وفيـه نظـر، فإنّ الحس لا يـدرك أنّ أحـدهما أعظم، فإنّ ذلـك من أحكـام العقل، ومن أنكر وجودها أنكر رؤيتها.

١ـ ق و س : «هو» بدلاً عن «شخص».

٢ـ في النسخ: «إلّا»، أصلحناها طبقاً للمعنى.

المسألة الثالثة: في المبصرات غير الحقيقية

قيل: لا شيء من غير الثلاثة ـ أعني: الضوء واللون والطرف ـ بمرئي، أمّا المقدار فلأنّ المحسوس لنا من الجسم، إمّا السطح الواحد أو السطوح المحيطة به.

وأمّا المقدار الذي هو حشو ما بين السطوح، فلا شك أنّه غير مرئي، ولهذا فإنّ الحس لا يدل على كونه مجوفاً أو مصمتاً.

وأمّا البعد فكذلك أيضاً؛ لأنّا ما لم نشاهد بين المتباعدين جسماً ملوناً فنستدل بتوسطه بينهما على تباعدهما لا نعرف تباعدهما، ولذلك لمّا لم تتأتِ هذه الطريقة في الكواكب المتباعدة لم نحس بتباعدها. ولو نظرنا إلى جدارين متباعدين بعيدين عنّا ولم نشاهد ما بينهما من الأجسام الملونة [1] فإنّا لا نحس ببعد أحدهما عن الآخر.

وأمّا الوضع والاتصال ففيهما إشكال.

والشكل داخل في الوضع.

والتفرّق عدمي. والعدد إنّما يدرك في الأجسام بواسطة التفرّق.

والحركة لا شعور بها إلاّ عند اختلاف أوضاع الجسم المتحرك من الأجسام الملونّة [2]، فإن لم يوجد ذلك لم يحصل الشعور بها، فإنّا لو قدّرنا سفينة تجري على وجه البحر بأسرع حركة، وليس في وجه البحر ارتفاع وانخفاض، ولا رياح مضطربة متمانعة هناك، بل يكون على نهج واحد، فإنّ تلك الحركة مع كونها في غاية السرعة لا تكون محسوسة، حتىٰ أنّ سكان السفينة يتوهمون أنّها ساكنة، فكيف تكون الحركة محسوسة بالبصر.

---

١ و ٢ـ م: «اللونيّة».

والسكون أمر عدمي، وإنّما نشعر به للشعور ببقاء الوضع الواحد.

ويشبه أن يكون إدراك الحركة والسكون إنّما يتأتى بالاستعانة بالعقل، لأنّ الجسم المتحرك لابدّ وأن تختلف نسبته إلى أجسام أُخرى، مثل أن يصير قريباً من جسم كان بعيداً عنه وبالعكس، أو يصير مفارقاً لما كان ملاقياً له وبالعكس، فإذا حصل الإحساس باختلاف نسبة ذلك الجسم مع الأجسام الأُخر حصل الشعور بكونه متحركاً إذ لو لم يتحرك لم تختلف النسبة. ولهذا فإنّ راكب البحر لمّا لم يشعر باختلاف أوضاع السفينة ونسبتها مع الأُمور الخارجة، لم يشعر بالحركة. فإدراك الحركة والسكون إدراك ذهني وبمعاونة أحوال ذهنية.

والملاسة والخشونة داخلتان في الاتصال والوضع.

والشفيف والكثافة ليسا مدركين بالحس، بل الشعور بهما استدلالي، لأنّ الجسم إن لم يحجب أبصارنا عمّا وراه كان شفافاً، وإلاّ فهو كثيف.

والظل بالحقيقة ضوء ناقص، وذلك النقصان عدمي، أو هو أحد أنواع الظلمة.

والظلمة غير مرئية بالحقيقة، لأنّ الإنسان لا يفرّق بين أن يكون أعمى لا يبصر شيئاً وبين كونه في الظلمة الخالصة.

والحسن والقبح حالتان حاصلتان من تركب اللون والشكل، فيكون الحكم فيه تبعاً للحكم في الشكل والتشابه والاختلاف. فالمدرك للبصر من الجسمين ذي اللونين المختلفين ذات كلّ واحدٍ منهما، فإمّا كون أحدهما مخالفاً للآخر أو مشابهاً، فإنّما تشعر به القوة العقلية.

والكتابة المرئي منها لون كلّ واحدٍ من الحروف وطوله وعرضه. والتمييز بينها وقياس بعضها إلى بعض مستند إلى العقلية.

الباب الثاني
في اللون

وفيه مسائل:

المسألة الأُولى: في تعريفه [1]

إعلم أنّـا قد بيّنا فيما سبـق: أنّ الأُمور المحسوسـة لا يجوز أن تنال معـرفتها بحدّ أو رسم، ومعلوم لنا بالضرورة أنّ اللون بأنواعه متصوَّر لنا تصوّراً ضرورياً [2]. وما يقال: إنّ السـواد كيفية قابضة للبصر، والبياض كيفية مفـرِّقة له [3]، إن قُصد

١ـ اللـون[في العلوم الحديثـة]: خاصيـة ضوئيـة تعتمد على طـول الموجة، ويتوقـف اللون الظـاهري للجسم على طـول موجة الضـوء الذي يعكسـه، فالجسم الـذي يعكس كل الموجـات يبدو لـونه أبيض، والذي لا يعكـس أية موجة يبـدو أسود. وتحدث مخروطات اللون المختلفـة في شبكية عين الإنسان ردّ فعل للضوء، يتسبب عند الإحساس باللون. الموسوعة العربية الميسرة: ١٥٨١.

٢ـ س و ق: «ضرورياً» ساقطة.

٣ـ إن أُريد من البصر بؤبؤ العين فالظاهـر كما جربنا عكس ذلك، فانّ السواد مفرّق للبصر، والبياض قابض له. وأمّا إن أُريد من البصر نطاق الرؤية فيكون البياض مفرقاً له والسواد قابضاً. هذا ولكن الدقة في تعريف القوم و تصريح بعضهم تهدي إلى أنّ المراد: قابضية نور البصر و تفريقه لا نفس البصر بناءاً على أنّ حقيقـة الرؤيـة خروج النـور من البصر و وقـوعه على الشيء المرئي، فإذا كـان المرئي أبيض يكون البياض قابضاً لنور البصر، و إذا كان أسود يكون السواد مفرّقاً له.

بـذلك التعـريف فهـو خطأ، لما تقدم، ولأنّ العقـلاء يـدركون بهدايـة [١] عقولهم المستندة إلى الحس التفرقة بين السواد والبياض، ولا يتوقفون في الفرق بينهما، ولا في معرفتهما إلى كون أحدهما قـابضاً للبصر وكون الآخر مفرقاً. فلـو حصل مفهومه لم يثبت ذلك إلاّ بتدقيق النظر وبعد معرفة السواد والبياض واستقراء أحوالهما، فيلزم على الأوّل تعريف الشيء بالأخفى، وعلى الثاني الدور.

المسألة الثانية: في إثبات الألوان [٢]

ذهب جماعة من قدماء الحكماء، إلى أنّـه لا حقيقة للألوان، بل البياض إنّما يحصل من مخالطة الهواء بالأجسام الشفافة المتصغّرة جداً. والسواد فإنّما يتخيل [٣] في غَوْر الجسم وعمقه؛ لعدم الضوء والإشفاف فيه [٤]، فلما لم ينفذ الضوء في عمقه ولا الإشفاف، تخيل أنّ هناك لوناً هو السواد، وليس كذلك.

ومن هـؤلاء من جعل الماء سبباً للسـواد، وقال: إذا شاهـدنا الثيـاب مبتلة شاهـدناهـا مائلـة إلى السواد. وأيضـاً فلأنّ الماء يُخرج الهواء، وليـس إشفاف الماء كإشفاف الهواء حتىٰ ينفذ فيه الضوء إلى السطوح، فلا جرم تبقى السطوح مظلمة، وذلك هو السواد.

واحتج في البياض: بأنّ زبد الماء أبيض، ولا سبب لبياضه إلاّ مخالطة الهواء لأجزائه الشفافة الصغيرة [٥] جداً. وكذا الثلج أبيض؛ لأنّ فيه أجـزاء جمدية شفافة

١ـ كذا في س، وفي ق و م: «ببداية».

٢ـ راجع الفصل الرابع من المقالة الثالثة من نفس الشفاء؛ المباحث المشرقية ١: ٤٠٦ـ٤٠٩.

٣ـ م: «يتحصل».

٤ـ قال الشيخ: «قالوا: فأمّا السواد فيتخيّل لِعُـدم غَور الجسم وعمقه الضوء والإشفاف معاً» و قوله: «العُدْم» مضموم العين مع سكون الدال، و «الضوء» و «الإشفاف» منصوبان على المفعولية.

٥ـ م: «المتصغرة».

خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء. والبلور [١] المسحوق والزجاج الصافي المسحوق يرى أبيض، ولا سبب لذلك أيضاً، فإنّا نعلم أنّ أجزاءها الصلبة عند الإجتماع لم تنفعل بعضها عن بعض حتىٰ يقال حصل هناك لون. وأيضاً الشفاف كالبلور إذا كان كبير الحجم وانشقّ رؤي ذلك الموضع منه أبيض. وكذا الناطف [٢] يبيض لاحتقان [٣] الهواء فيه مع الإشفاف الذي في طبعه.

ومن هؤلاء من سلّم كون السواد لوناً حقيقياً ومنع من ذلك في البياض، وفرّق بينهما بأنّ السواد لا ينسلخ، وأمّا الأبيض فإنّه قابل لجميع الألوان والقابل لجميع الألوان يجب أن يكون عارياً عن كلّها.

والشيخ في الشفاء سلّم في موضع منه أنّ البياض المحسوس قد يكون على الوجه الذي ذكروه، [٤] وفي موضع آخر: أنّه لم يعلم هل يحدث البياض على غير ذلك الوجه أم لا [٥]؟

وقال في موضع آخر منه: إنّه وإن كان قد يكون على ذلك الوجه، لكنّا ندّعي أنّ البياض كيفية حقيقية قائمة بالجسم، واستدل عليه بوجوه أربعة [٦]:

الأوّل: البَيْض إذا شوي يصير بياضُه الشفاف أبيض، وليس يمكن أن يكون ذلك بسبب أنّ النار أفادته تخلخلاً، أو حدث فيه هوائية، لأنّه يصير بعد

١ـ نوع من الزجاج.

٢ـ الناطف: نوع من الحلوى كالرغوة البيضاء، سُمّي به لأنّه ينطف أي يقطر قبل استضرابه أي ابيضاضه. المنجد: ٨١٦.

٣ـ م: «لاجتماع احتقان».

٤ـ قال في المصدر نفسه: «ثمّ لسنا نمنع أن يكون للهواء تأثير في أمر التبيّض ولكن ليس على الوجه الذي يقولون، بل بإحداث المزاج التبيض».

٥ـ قال: «هل يكون بياض غير هذا وفي جسم متصل، فممّا لم أعلم بعد امتناعه ووجوده». طبيعيات الشفاء، الفصل الأوّل من المقالة الثانية من الفن الرابع.

٦ـ انظر الوجوه في المصدر نفسه.

الطبخ أثقل وذلك لمفارقة الهوائية، لأنّه لو دخلت فيه وبيّضته كان ذلك خُثُورَة [١] لا انعقاداً على ما ستعلم.

الثاني: الدواء المسمّى بلبن العذراء [٢] يكون من خل طبخ فيه المردارسنج [٣] حتى انحلَّ فيه، ثم يُصفى حتى يبقى الخل في غاية الإشفاف، وإذا خلط بماء طبخ فيه القلي [٤] وصفّي في الغاية حتى أشبه الدمع، فإنّه إن وقع التقصير في شيء من ذلك لم يلتئم المزاج المطلوب، فكما يختلط هذان الماءان ينعقد فيه المنحل الشفاف من المرتك [٥] كمعقد المردارسنج [٦] ويبيض في غاية البياض كاللبن الرائب [٧] ثم يجفّ. وليس ذلك لأنّه كان شفافاً فانفرق ودخل الهواء فيه، فإنّ ذلك كان متفرقاً منحلاً في الخل. ولا لأنّ تلك الأجزاء المتفرقة تقاربت حتى انعكس ضوء بعضها إلى البعض، فإنّ حدّة ماء القلي أولى بالتفريق، بل ذلك على

١ـ نقيض الرقَّة، وهو مصدر الشيء الخاثر، وخَثُـر اللبن غلظ. لسان العَرب: ٤/ ٢٧. وفي شرح المواقف: «الخثور: [بالفارسية] سطبر شدن مايع، والماضي خثر، وخثر بضم العين».

٢ـ قال الشيخ: «يتخذه أهل الحيلة» وهم أهل الكيمياء. وقال شارح المواقف: «وهو خل طبخ فيه المردارسنج حتى انحلّ فيه، ثمّ يصفى حتى يبقى شفافاً في الغاية، ثم يخلط هذا الخل المصفى بماء طبخ فيه القِلي أوّلاً، ثم طبخ فيه المردارسنج ثانياً وصفي غاية التصفية حتى يصير الماء كأنّه الدمعة، فانّه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية الابيضاض كاللبن الرائب» شرح المواقف: ٥/ ٢٣٧.

٣ـ المردارسنج: يعمل من الرصاص أو الفضة. ويجفّف كما تجفّف الأدوية المعدنية ليعمل منه دواء. وقوته قابضة ملينة مسكنة مبردة، تملأ القروح لحماً، ويستخدم في الحروق، والقروح بين أصابع القدمين، ويطيّب رائحة البدن ويمنع سحج الفخذين. الغساني التركماني، يوسف بن عمر بن علي بن رسول، صاحب اليمن (٦٩٤ هـ) . المعتمد في الأدوية المفردة، ص ٤٩٢ ـ ٤٩٣.

٤ـ القِلي ـ بالكسر ـ : الذي يتخذ من الاشنان. شرح المواقف ٥:٢٣٧.

٥ـ المرتك: هو أوّل أُكسيد الرصاص الأصفر. ويحضر بتسخين الرصاص في الهواء، ويستخدم في صنع الأطلية والزجاج، ومعالجة المطاط. الموسوعة العربية الميسّرة: ١٦٧٩.

٦ـ ق و م: «كمقعد المردارسنج» ساقطة.

٧ـ اللبن الرائب. والفعل: رابَ اللَّبن: خَثُرَ وأدْرَكَ. لسان العرب ٥:٣٥٣.

واحدٍ من أجزائهما شفافاً خالياً عن اللون، لعدم السطوح المختلفة في ذلك الواحد. وإذا عرض معهما ما يوجب التزاق بعضهما ببعض صار جسماً واحداً أبيض، كما في بياض البيض المسلوق فانّه قبل السلق كان له ضوء، ولم يكن فيه قابل ضوء، كما في الماء، وبعد السلق تعاكس الضوء بين ذي الضوء وبين قابله فحدث البياض.

والماء إذا كان مائعاً له سطح واحد كان له ضوء ولم يكن فيه قابل ضوء، فلم يكن فيه تعاكس. أمّا إذا تزبّد أو انجمد اجتمع فيه الأمران وحدث البياض. وفي بياض البيض المسلوق ما يوجب فيه مع ذلك الالتزاق والتماسك، فصار جسماً واحداً أبيض، ولم يمكن امتياز بعض أجزائه من البعض، فلا يظهر للمتأمل فيه سوى الجزء الواحد، كما في الثلج والزجاج، وهذا غير دافع للسؤال، كما تقدم.

والذي ذكروه لا نمنعه، لكن ندعي أنّ البياض قد يحصل على وجه آخر، وهو الاستحالة.

وأيضاً فلا طريق لنا إلى الجزم بأنّ بياض الناطف لمخالطة الهواء، وكذلك ابيضاض الجصّ ليس لما يفيده الطبخ من التخلخل وسهولة التفرق، وإلاّ لكان السحق والتصويل يفعلان فعل الطبخ في الجص والنورة، بل السبب فيه أنّ الطبخ يفيده مزاجاً يوجب ذلك الابيضاض.

وقولهم: الأسود غير قابل للبياض. إن عنوا به على سبيل الاستحالة بطل بالشيب والشباب[1]. وإن عنوا به على سبيل الصبغ احتمل أن يكون ذلك؛ لأنّ الصبغ المسوِّد لابدّ وأن يكون منه قوّة قابضة يخالطه وينفذ فيه، فإنّ السواد يحصل من اندماج أجزاء الأجسام الكثيفة بعضها في بعض، فإنّ الزاج في غاية النفوذ بحدّته، والعفص في غاية القبض وليس شيء منهما بأسود، فإذا امتزجا نفذ الزاج

١ـ والعبارة في المصدر نفسه من الشفاء هكذا: «فان عنوا على سبيل الاستحالة فقد كذبوا وممّا يكذبهم الشباب والشيب». وقريب منها في المباحث المشرقية ١:٤٠٩.

أمّا أوّلاً: فنقول: لمّا جوزتَ في اختلاط الهواء بالجسم الشفاف أن يكون سبباً لأن يحس منه بالبياض وإن لم تكن كيفية قائمة بالجسم، فلِمَ لا يجوز أن يكون في البيض المسلوق نحس منه بالبياض وإن لم تكن فيه كيفية قائمة به؟

وقوله: لم يوجد فيه اختلاط الهواء بالشفاف، فيكون البياض كيفية قائمة به حقيقة، ليس بلازم، لأنّ الاختلاط سبب خاص في إحساس البصر من الجسم بكيفية البياض وإن لم تكن تلك الكيفية موجودة حقيقة. ولا يلزم من نفي هذا السبب انتفاء الحكم إلاّ إذا بيّنتم انحصار [1] السبب فيه، ولم يقيموا عليه شبهة فضلاً عن حجة، فجاز أن يكون هنا سبب آخر أو أسباب لا نعرفها تقتضي الإحساس بكيفية البياض في البيض المسلوق ولا تكون كيفية حقيقية قائمة به.

وبالجملة إذا جوّزنا أن نبصر شيئاً لا وجود له لم يبق الاستدلال بالإبصار على الوجود في غير ذلك الموضع موثوقاً به، ولا يمكننا الاستدلال بعدم السبب الواحد على عدم هذا الإبصار الكاذب، لأنّ الحكم لا يزول بزوال العلّة الواحدة إذا استند إلى غيرها.

وكذا الكلام على الثاني والثالث، فإنّه يحتمل وجود أُمور مختلفة لأجلها نحس بالكيفيات وإن لم يكن لها وجود في الحقيقة، كما يحتمل ذلك في اللون الواحد.

وكذا البحث على الرابع، قيل: البياض، إنّما يتكون بتعاكس الضوء من سطوح أجسام مشفة. والجمد والزجاج مشفان، وباعتبار اشفافهما كان لهما ضوء، ومتى كانا ذوي سطح واحد لم يمكن تعاكس الضوء فيهما. أمّا إذا حصل فيهما سطوح متعددة، إمّا بالكسر أو شبهه، تعاكس الضوء من بعضها إلى بعض وحدث البياض، وإن لم يكن معهما ما يوجب التزاق بعضها ببعض رؤى كلّ

١ـ ق و س: «انتفاء انحصار».

سبيل الاستحالة. ولا لأنّ الأجزاء الهوائية خالطت الأجزاء المائية، لأنّه بعد الابيضاض يجفُّ وقبله لا يجفّ، وذلك يدل على غلبة الأرضية بعد الابيضاض على ما قبله.

الثالث: الجسم إذا أخذ في الانتقال من البياض إلى السواد سلك أحد الطرق الثلاثة:

أ: الطريق الساذج، وهو أن يأخذ إلى الغبرة، ثم إلى العُودِية، ثم إلى السواد. وكأنّه في أوّل الأمر يأخذ من سواد ضعيف، ولا يزال يشتدّ حتى ينتهي إلى الغاية.

ب: أن يأخذ إلى الحمرة، ثمّ إلى القتمة، ثمّ إلى السواد.

ج: أن يأخذ إلى الخضرة، ثمّ إلى النيليّة، ثمّ إلى السواد.

وإنّما تختلف هذه الطرق لاختلاف ما تتركب عنه الألوان، فإن لم يكن إلاّ بياض وسواد، وليس للبياض حقيقة إلاّ مخالطة الضوء للأجزاء الشفافة، لم يكن في تركيب السواد والبياض إلاّ الأخذ في طريق واحد، وهو ازدياد الأجزاء غير المشفة، و [1]لا يقع الاختلاف فيه إلاّ بحسب التنقّص والاشتداد، ولم تكن الطرق مختلفة.

الرابع: إذا انعكس الضوء من جسم أسود إلى جسم لم يسودّ المنعكس إليه، فلو كان اختلاف الألوان بسبب اختلاط الشفاف بالمظلم، والانعكاس إنّما يحصل من الشفاف لا غير ــ لا من الأسود ــ وجب أن لا ينعكس من الأحمر والأخضر إلاّ عن الأجزاء الشفافة التي فيهما، وهي الأجزاء البيض لا غير، فكان يجب أن لا ينعكس إلاّ البياض، ولا ينعكس من الأجزاء السود ــ التي في ضمن الأحمر والأخضر ــ شيء، فكان يجب أن لا يصير المنعكس إليه أحمر أو أخضر. وهذه الوجوه كلّها لا تفيد اليقين.

١ـ في المصدر: «و» ساقطة.

في المسامّ الصغيرة من العفص وقبضه العفص بقوّة فاندمج بعضها في بعض، وحصل السواد[1].

وأمّا المبيِّضات فإنّها غير نافذة، فلهذا لا يمكنها النفوذ في الأبيض؛ على أنّ أصحاب الأكسير يبيّضون نحاساً كثيراً برصاص مكلّس وزرنيخ مصعّد، وهذا يُبطل ما قالوه في هذا الباب.

المسألة الثالثة: في الألوان المتوسطة

ذهب جماعة من قدماء[2] الحكماء إلى أنّ اللون الحقيقي ليس إلّا السواد والبياض، وما عداهما يحصل من تركيبهما، لأنّهما الطرفان اللذان في غاية التباعد، وهما كيفيتان حقيقيتان، والضوء أيضاً كيفية حقيقية زائدة عليهما.

فالسواد والبياض إذا اختلطا وحدهما حصلت الغُبرة. وهل هي لون أم لا ؟ وبتقدير كونه لوناً فهل هي خالص أم لا ؟

فالحق في الأوّل أن نقول: إنّها لون، لأنّا ندرك الجسم معها على هيئة مخالفة لغيرها من الهيئات، فإمّا أن يكون المرجع بها إلى ذات الجسم، وهو باطل، وإلّا لكان أغبر حال كونه أسود أو أبيض، لأنّ ذاته موجودة حال كونه أسود و أبيض، وأيضاً كان تُدرَك الغُبرة باللمس كما يدرك الجسم به، وهو محال. أو يكون المرجع بها إلى عدم اللون، وهو محال، لأنّ العدم لا نحس به والغبرة محسوسة متميّزة في

١ـ رأيه في السواد مأخوذ من رأي الطوسي في نقد المحصل: ١٤٤.

٢ـ م: «قدماء» ساقطة. وانظر تراكيب الألوان وتأليفها في المصدر نفسه من الشفاء. والألوان الأوّلية عند ابن سينا كما هي عند أرسطو، اثنان هما: الأبيض والأسود، أمّا افلاطون فقد قال بأربعة ألوان أوّلية هي الأبيض والأسود واللامع أو الناصع والأحمر، وقال انباذقلس وديموقريطس، بأربعة ألوان أوّلية هي الأبيض والأسود والأحمر والأخضر.والألوان الأوّلية في العلم الحديث أربعة هي الأحمر والأصفر و الأخضر و الأزرق. الإدراك الحسي عند ابن سينا، للدكتور نجاتي: ١١٤ـ ١١٥.

الإبصار عن سائر الألوان.

وأمّا الثـاني ففيه احتمال، لأنّ الجص والرماد إذا سحقـا حصلت الغبرة من امتزاجهما، لكن حصولها من هذا السبب لا يقتضي الانحصار فيه، كما في البياض والسـواد حيث حصلا بـأسباب خـاصـة، مع أنّهما كيفيتان حقيقيتـان في أنفسهما بسيطتان.

وإن خالـط السواد ضـوء، وكان مثل الغمامـة التي تشرق عليهـا الشمس، ومثل الـدخـان الأسـود يخالطه النـار، فـإن غلب السـواد حصلت الحمـرة، وإن اشتدت الغلبة حصلت القتمة. وإن غلب الضوء حصلت الصفرة. ثمّ الصفرة إن خالطهـا سواد مشرق حصلت الخضرة. ثمّ الخضرة إن انضمّ إليهـا سواد حصلت الكرّاثيـة الشديدة. وإن انضم إليهـا بياض حصلت الـزنجارية، ثمّ الكـراثية إن اختلط بها سواد وقليـل حمرة حصلت النيلية. ثمّ النيلية إن اختلـط بها حمرة كانت أرجوانية. وعلى هذا القياس.

ومنهم مـن زعم أنّ الألـوان الحقيقيـة [1] خمسة: السواد والبيـاض والحمرة والصفرة والخضرة، وهو مذهب المتكلمين أيضاً [2]، وجعلوا البواقي مركّبة منها. وجعل الكعبي «الغبرة» لوناً آخر سادساً منفـرداً، وجوز كونها مركّبة كما تقدم. ولا شك في أنّ الأجسام الملونة بهذه الألوان الخمسة إذا سحقت جداً ثمّ خلطت فانّها يظهر منها بحسب مقادير المختلطات ألوان مختلفة. فمن المحتمل أن يكون سائر الألوان حاصلاً على هذا الوجه لكنّ البصر لعجزه عن التمييز يظنها ألواناً منفردة، ويحتمل أن يكون كلّ واحدٍ منها أو بعضها ألواناً مفردة حقيقية.

وقد جوّز الجبائيان وجود الزائد عليها في قدرة الله تعالى.

١ـ أي البسيطة التي هي الأُصول.

٢ـ كما في حدّ اللون من كتاب الحدود (المعجم الموضوعي للمصطلحات الكلامية) للنيسابوري. وهو مذهب المعتزلة كما في نقد المحصل: ١٤٣.

وأمّا أنّ طبائع الألوان هل هي متناهية أو غير متناهية؟ فذلك مشكوك فيه. وقد اختلف المتكلمون، فذهب بعضهم إلى أنّهاغير متناهية لو وجدت كالألوان، وآخرون إلى أنّها متناهية كالمزيد عليه. وكلاهما ضعيفان.

المسألة الرابعة: في سبب شدة اللون وضعفه [1]

ذكر القدماء له ثلاثة أسباب، واحد منها متفق عليه، واثنان مختلف فيهما.

أمّا المتفق عليه فهو اختلاط الأجزاء السود بالأجزاء البيض اختلاطاً لا يتميز في الحس بعضها عن بعض، فترىٰ هذا الأبيض أقل ابيضاضاً من الأبيض الذي لا يكون كذلك. ولمّا كانت مراتب هذا الاختلاط كثيرة كانت مراتب قوّة البياض وضعفه كثيرة.

وبعض الناس جوّز أن يجتمع السواد والبياض في جسم واحد فتدرك على هيئة الغبرة، وهو باطل؛ لأنّ السواد والبياض بعد اجتماعهما إن بقى كلّ منهما على صرافته كان الجسم يُدرك فيه غاية البياض وغاية السواد، وهو محال. وإن لم يبقَ واحد منهما على صرافته لا يكون واحد منهما موجوداً، بل الموجود لون متوسط، وذلك غير اجتماع السواد والبياض.

وأمّا الوجهان اللّذان وقع فيهما الخلاف:

فالأوّل: إذا اجتمع في المحل الواحد بياضات كثيرة، وذلك ممّا اتفقت الفلاسفة على استحالته، لامتناع اجتماع الأمثال عندهم.

والثاني: البياض الضعيف نوع آخر مخالف للبياض الشديد، وأنّ الألوان المختلفة بالشدّة والضعف مختلفة بالنوع. وهو أقرب الوجوه، وهو قول محقّقي

١ـ راجع كشف المراد: ٢١٩.

الأوائل وأبي بكر بن الإخشيد [١].

واعلم أنّ بعض الألوان قد يمازجه ضوء، وبعضها يمازجه ظلمة، فيحصل في الأوّل صفاء وإشراق، وفي الثاني قتورة وظلمة. فالارجوانية والفيروزية والخضرة الناصعة، ألوان مشرقة وقريبة من طباع الضوء، ولذلك تنعكس إلى غيرها كالأضواء.

والغبرة والكرّاثية والعودية والسواد وشبهها ألوان مظلمة، ولهذا لا تنعكس إلى غيرها.

المسألة الخامسة: في أنّ الضوء ليس شرطاً في وجود اللون

ذهب الرئيس هنا [٢] مذهباً غريباً عجيباً، وهو أنّ اللون لا يوجد في الجسم حال كونه مظلماً، فشرطَ في وجود اللون ـ لا في رؤيته خاصة ـ وجود الضوء.

واحتج عليه بأنّ ألوان الأجسام في الظلمة ليست مرئية، فعدم رؤيتها إمّا أن يكون لعدمها في نفسها، أو لأجل أنّ الهواء المظلم عائق عن الإبصار، والثاني باطل، لأنّ الهواء المظلم ليس فيه كيفية عائقة عن الإبصار والظلمة فيه، فإنّك إذا

١ـ هو أحمد بن علي بن بيغجور أبو بكر بن الإخشيد (٢٧٠ـ ٣٢٦ هـ) متكلم على مذهب المعتزلة وشافعي الفروع انتهت إليه رئاسة المعتزلة في زمانه، له مصنّفات «الإجماع» و «اختصار تفسير الطبري» و غيرهما، مات في بغداد وعمره ست وخمسون سنة. ويستفاد من كتب المعاجم والتراجم تغييرات متعددة للفظ الإخشيد وهي: ١ـ آق شيد ومعناه «شمس بيضاء» بالتركية ٢ـ آخشيد ٣ـ أخشيد ٤ـ إخشيد، وهذا اللقب وضع لملوك منطقة فَرغانة الواقعة في سواحل بحر الخزر من جمهوريات ازبكستان، قرغيزستان وتاجيكستان.

راجع طبقات المعتزلة، وفيات الأعيان ٥: ٣٥٦؛ تاج العروس ٢: ٣٤٣؛ لسان الميزان ١: ٣٢١.

٢ـ نفس الشفاء، الفصل الأوّل من المقالة الثالثة، وهذا مذهب بهمنيار أيضاً في التحصيل: ٦٩٠ و٧٥٨.

كنت في غار وفيه هـواء كلّه على الصّفة التي تظنّها أنت ظلمـة، فإذا صار الجسم مستنيراً رأيته أنـت، ولم يمنعك الهواء الواقف بينك وبينـه عن الإبصار، ولـو كان الهواء متكيفاً بكيفية مانعة عن الإبصار لم يكن كذلك.

والاعتراض [١]: لو كان عدم الرؤية في اللـون دليلاً على عدمه لكان الجسم غير المرئي معدوماً، فإن جعلتم شرط رؤيته اللـون والضوء فليكن الضوء شرطاً في رؤية اللون لا في وجوده [٢]، وهو الحق؛ لأنّ اللون له ماهية في نفسه، وله أنّه يصحّ أن يكـون مرئيـاً، فالمتـوقف على وجود الضـوء هو هـذا الحكم، لا حصـول تلك الماهية، كما تقـول بعينه في الجسـم أنّه في نفسه حقيقـة وماهيـة، وله أنّـه يصحّ أن يكون مرئياً، لكـنّ الحكم بصحّة رؤيته مشروط بلونه أو ضوئه، فـلا يلزم من عدم الحكم عدم الماهية، لجواز أن يكون لعدم الشرط.

لا يقال: اللـون هو الكيفية التي يمكـن رؤيتها، فالموجـود في الظلمة إذا لم يمكن رؤيته لم يكن لـوناً، بل الجسم عندما يكون مظلماً لـه استعداد أن يحصل له اللون المبصر عند صيرورته مضيئاً.

لأنّا نقول: استعداد الجسم لأن يكون له لون معيّـن أمر، و وجود ذلك اللون أمـر آخر، وكـون ذلك اللـون بحيث يصحّ أن يـرى أمـر ثالـث، فجاز أن يكـون المتوقف على وجود الضوء هذا الحكم لا أصل وجود اللون.

تذنيب: من جعـل الضوء شرط وجـود اللـون لم يكن عمق الجسـم ملونـاً، لانتفاء الضوء عنه، ونحن لمّا أبطلنا ذلك أمكن وجود اللون فيه.

١ـ راجع المباحث المشرقية ١: ٤١٥ـ ٤١٦.

٢ـ كما قال أبو البركات: إنّ الألوان كلّها لا تتـم لأبصارنا إلاّ بنور يقع عليها». المعتبر ٢: ١٨٦. وقال الطوسي: «ويتوقف [اللون] على الثاني [الضوء] في الادراك لا الوجود» كشف المراد: ٢١٨.

الباب الثالث

في الضوء والظل والظلمة

وفيه مسائل:

المسألة الأُولى: في أن الضوء لا يحدّ [1]

إنّ جماعة من القدماء حدّوا جميع الأشياء حتى الضروريات، فلزمهم المحال من تعريف الأشياء الظاهرة بالأمور الخفية، ومن استلزام الدور. وهؤلاء حدّوا الضوء بأنّه «كمال لذاته [2] للشفاف من حيث هو شفاف»، فقولنا «كمال»

١ـ الضوء: نوع من الطاقة لم تحدد طبيعته تماماً حتى العصر الراهن، ولم تستطع أي من النظريات العديدة التي وضعت بصدده أن تفسرّ جميع خواصّه. و بمقتضى النظرية الدقيقة للعالم إسحاق نيوتن ، يتكوّن الضوء من جسيمات منبعثة من الأجسام المضيئة، وتنتقل خلال الفراغ بسرعة كبيرة. فسّرت هذه النظرية بعض خواص الضوء مثل الانعكاس و الانكسار، و لم تستطع تفسير ظاهرتي «التشتت» و «التداخل».

فسّر الضوء حديثاً بنظرية الكم، على أنّه نوع من الطاقة الاشعاعية يقذفها الجسم المضيء على دفعات متتالية تسمّى «فوتونات» يعرف الضوء غالباً من ناحية تأثيره على العين، على أنّه الطاقة التي تجعل مصدرها أو الجسم الساقط عليها مرئياً مثل الشمس والمصباح والقمر. الموسوعة العربية الميسرّة: ١١٤٤.

٢ـ في عبارات الشيخ: «بذاته» الفصل الثالث من المقالة الثالثة من نفس الشفاء.

لأنّه هيئة وجودية حصلت بعد أن لم تكن. وقولنا «لذاته للشفاف» احتراز من الكمالات الحاصلة للشفاف، لا من حيث إنّه شفاف، فإنّها لا تكون ذاتية للشفاف. وقولنا «من حيث هو شفاف» لأنّ كماليته له إنّما هو باعتبار الشفافية التي هي عدم الضوء.

وجماعة أُخرى حدّوا الضوء بأنّه «الكيفية التي لا يتوقف إبصارها على إبصار شيء آخر»[١]؛ لأنّ الشيء إن لم يتوقف صحّة كونه مرئياً على اعتبار الغير فهو الضوء، وإن توقف فهو اللون؛ لأنّه لا يصحّ رؤيته إلّا بعد صيرورته مستنيراً، وكلّ ما يصحّ رؤيته فإنّه يمنع عن رؤية ما وراءه، فإنّ النفس إذا شاهدت في جهة شيئاً استحال أن تبصر في تلك الحال في تلك الجهة شيئاً آخر، ولمّا كان إبصاره للمتوسط يجب أن يقع أوّلاً، لا جرم صار ذلك مانعاً من إبصار ما وراءه، فثبت أنّ اللون يمنع من إبصار ما وراءه. وكذا الضوء لوقوع[٢] الظل من المصباح عن المصباح[٣]؛ لأنّ أحدهما يمنع أن يفعل الثاني في القابل[٤]، وكذلك الإنسان لا يرى ما يتوسط بينه وبين ذلك الشيء. فظهر أنّ الشفاف يجب أن لا يكون مبصراً. وفساد هذه التعريفات ظاهر، وقد عرفت فيما سلف أنّ المحسوسات لا يجوز تعريفها بحدّ ولا رسم.

المسألة الثانية: في مغايرة الضوء للحرارة واللون[٥]

ذهب قوم من قدماء الحكماء أنّ الضوء من جنس الحرارة. كأنّهم لم يفرّقوا

١ـ واستحسنه الرازي في المباحث المشرقية ١: ٤١٤.

٢ـ س و ق: «الرجوع».

٣ـ كذا.

٤ـ في عبارات الرازي: «المقابل».

٥ـ راجع الثاني والثالث من ثالثة سادس الشفاء؛ المباحث المشرقية ١: ٤١١ ـ ٤١٤.

بين الشيء ولازمه [1].

والحق خلاف ما ذهبوا إليه، فإنّ الشيء قد يكون حاراً مظلماً، وبارداً مضيئاً. فلا يجوز أن تكون الحرارة نفس الضوء، بل سببها. وأيضاً الحرارة ملموسة غير مبصرة، والضوء مبصر غير ملموس، فتغايرا.

وذهب قوم منهم إلى أنّ الضوء هو ظهور اللون، وزعموا أنّ الظهور المطلق هو الضوء، والخفاء المطلق هو الظلمة، والمتوسط بينهما هو الظِّل، وتختلف مراتبه بحسب مراتب القرب والبعد عن الطرفين، فإذا أَلِفَ الحس مرتبةً من مراتب الخفاء، ثمّ شاهد بعد ذلك ما هو أكثر ظهوراً منه، ظن أنّ هناك بريقاً وشعاعاً، وليس كذلك، بل سبب ذلك ضعف الحس؛ لأنّ ظهور الأشياء اللامعة بالليل أقل من ظهور السراج الذي هو أقل من ظهور القمر الذي هو أقل من ظهور الشمس، فالحس إذا ضعف في الظلمة وكان لتلك الأشياء اللامعة قدر من الظهور ليس لغيرها ظن ذلك الظهور كيفية زائدة.

ثمّ إذا تقوّى البصر بنور السراج ونظر إلى تلك الأشياء لم ير لها لمعاناً، لزوال ضعف الحس، وكذلك لمعان السراج يذهب عند ضوء القمر، ولمعان القمر يذهب عند النور الذي يكون في البيوت المستنيرة نهاراً عن الشمس، ومع ذلك فالناس يرون لظهور القمر لمعاناً، ولا يرون للنور الذي يكون في البيوت المستنيرة لمعاناً، والسبب فيه ما ذكرناه.

لا يقال: نحن ندرك التفرقة بين اللون المستنير، واللون المظلم.

لأنّا نقول: سبب ذلك ظهور أحدهما وخفاء الآخر، لا بسبب كيفية أُخرى.

١ـ قال بهمنيار: «والضوء موافق للحرارة بالطبع، فانّ بعض الأعراض صديق لبعضها، كما أنّ الحركة موافقة للحرارة وبالعكس» التحصيل: ٦٨٩ ـ ٦٩٠.

ومن هؤلاء من بالغ حتّى قال: ضوء الشمس ليس إلاّ الظهور التام للونها، ولذلك تبهر البصر، فحينئذ يخفى اللون لعجز البصر، لا لخفائه في نفسه، كما أنّا نحس بالليل بلمعان اللوامع؛ ولأنّ الحس لضعفه في الليل يبهره ظهور تلك الألوان، فلا جرم لا نحس بها.

وهذا الذي ذكروه ممكن، فإنّه يجوز أن يكون لما قالوه تأثير في اختلاف أحوال الإدراكات بحسب اختلاف الحس في القوّة والضعف، لكن ندّعي مع ذلك أنّ الضوء كيفية وجودية زائدة على ذات اللون لوجوه[1]:

الأوّل: ظهور اللون إشارة إلى تجدد أمرٍ، فذلك الأمر إمّا أن يكون هو اللون، أو صفة غير نسبيّة، أو صفة نسبيّة. والأوّل باطل؛ لأنّه لا يخلو إمّا أن يجعل النور عبارة عن تجدد اللون، أو اللون المتجدد. والأوّل يقتضي أن لا يكون الشيء مستنيراً إلاّ في آن تجدُّده. والثاني يقتضي أن يكون الضوء هو نفس اللون، فلا يبقى لقولهم: الضوء هو ظهور اللون معنى. وإن جعلوا الضوء كيفية ثبوتية زائدة على ذلك اللون وسمّوه بالظهور كان هو مطلوبنا، ويصير النزاع لفظياً.

وإن زعموا أنّ ذلك الظهور تجدّد حالة نسبيّة فهو باطل؛ لأنّ الضوء أمر غير نسبي فلا يمكن تفسيره بالحالة النسبية.

الثاني: البياض والسواد قد يشتركان في الإضاءة والإشراق، فإذن الضوء ثابت لهما جميعاً، فلو كان كون كلّ واحدٍ منهما مضيئاً نفس ذاته لزم أن يكون الضوء بعضه مضاداً للبعض وهو محال؛ لأنّ المقابل للضوء ليس إلاّ الظلمة.

الثالث: انفكاك كلّ واحدٍ من الضوء واللون عن صاحبه يدل على المغايرة، وبيان الانفكاك أنّ اللون قد يوجد من غير ضوء، فإنّ السواد قد لا يكون مضيئاً، وكذا باقي الألوان، والضوء يوجد من دون اللون، كالماء والبلور إذا كانا في الظلمة

١ـ واستشكل صدر المتألّهين أكثرها في الأسفار ٤:٩٢ـ٩٥.

ووقع الضوء عليه وحده فإنّه حينئذ يُرى ضوؤه،[١] فذلك ضوء وليس بلون.

الرابع: نفرض الكلام في بعض الألوان المتوسطة بين السواد والبياض، وليكن ذلك هو الحمرة، فنقول: إمّا أن يسلّموا أنّ لها حقيقة مخصوصة، أو يزعموا أنّها عبارة عن اختلاف ظهورات بياضية بخفاءات سوادية. فإن ذهبوا إلى الثاني فنقول: الجسم الأحمر إذا انعكس الضوء عنه إلى جسم آخر إحمرّ ذلك الجسم، فإمّا أن ينعكس الظهور عن الأجزاء الظاهرة والخفاء عن الخفية، وهو محال، لأنّ الأجزاء الخفية لا تفيد الخفاء للمقابل، فإنّ الخفاء لو كان خالصاً لم يؤثر في المقابل. أو ينعكس الظهور خاصة دون الخفاء، وهو باطل؛ لأنّ الظاهرة لو فعلت إظهار ما يقابلها ـ والإظهار هو التبييض ـ وجب أن يزيد إبيضاض المنعكس إليه ولا يحمرّ، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

وإن ذهبوا إلى الأوّل، وجعلوا الحمرة لوناً حقيقياً في نفسه، وزعموا أنّها إذا ظهرت فعلت فيما يقابلها مثل نفسها. فنقول: إنّها إذا كانت قليلة الظهور أفادت للمقابل مجرّد الضوء، ولا تخفى لون المقابل، فإذا قويت في الظهور أخفت لون المقابل، فلو لم يكن هناك إلاّ اللون وحده، لكان يفعل عند الضعف لوناً ضعيفاً مثل نفسه وعند اشتداده يفعل لوناً قوياً مثل نفسه، وليس كذلك، فإنّه يفيد أوّلاً ظهور لون المقابل إظهاراً شديداً، ثمّ إذا صار أقوى أخذ في إبطال لون المقابل أو إخفائه ويفيده لوناً مثل نفسه، فيكون أحد الفعلين لا محالة عن شيء غير ما عنه الآخر، فيكون مصدر الإضاءة هو الضوء الذي لو كان الجسم لا لون له ـ وله ضوء ـ لكان يفعل ذلك، مثل البلورة المضيئة، والفعل الآخر يكون من لونه إذا اشتدّ ظهوره بسبب هذا الضوء حتى صار متعدياً إلى المقابل.[٢]

١ـ وعبارة الرازي هكذا: «ووقع الضوءعليهما فانّه حينئذ يرى ضوؤهما».

٢ـ في النسخ:«القابل»، أصلحناها طبقاً للمعنى.

الخامس: الجسم إذا اجتمع فيه ضوء ولون، فتارة ينعكس منه الضوء وحده إلى غيره، وتارة ينعكسان منه معاً إلى الغير، وذلك إذا كان قوياً فيهما جميعاً حتىٰ يحمرّ المنعكس إليه، فلو كان الضوء هو ظهور اللون لاستحال أن يفيده لغيره بريقاً ساذجاً.

لا يقال: هذا البريق عبارة عن إظهار لون ذلك المقابل.

لأنّا نقول: فلماذا إذا اشتدّ لون الجسم المنعكس منه ضوؤه أخفى لون المنعكس إليه وأبطله وأعطاه لون نفسه؟

واعلم أنّ الرجوع في هذا المقام إلى الضرورة أولى، فإنّا نعلم قطعاً أنّا ندرك كيفيتين متغايرتين هما اللون والضوء، والحكم باتحادهما حكم بإبطال ما يشهد به الحس، فلا يكون مقبولاً عند العقل.

المسألة الثالثة: في أنّ الضوء ليس بجسم [1]

زعم بعض القدماء [2] أنّ الضوء أجسام صغار تنفصل عن المضيء وتتصل بالمستضيء. وهذا باطل بوجوه [3]:

الأوّل: إمّا أن يجعلوا الضوء نفس الجسمية، أي المفهوم من أحدهما هو المفهوم من الآخر، أو يجعلوا الضوء عبارة عن أجسام حاملة لتلك الكيفية تنفصل

١ـ راجع التحصيل: ٦٨٦ وما يليها، والمصدر السابق من نفس الشفاء؛ المباحث المشرقية ١: ٤٠٩ـ ٤١١.

٢ـ من الحكماء.

٣ـ قال صدر المتألّهين: «وهذه الوجوه في غاية الضعف كما بيّناه فيما كتبنا على حكمة الاشراق»، ثمّ يجيب على الوجوه واحداً تلو الآخر. فراجع الأسفار ٤: ٩٠ـ ٩١.

عن المضيء وتتصل بـا لمستضيء، والأوّل باطـل؛ لأنّا نعلم بـالضرورة التغايـر بين الجسم والضـوء في المفهوم، ويعقـل جسم مظلم، ولا يعقـل ضوء مظلم. والثـاني باطل أيضـاً، لأنّ تلك الأجسام الموصوفـة بالكيفيات إن لم تكن محسـوسة لم يكن الضوء محسوساً، وإن كانت محسوسة كانت ساترةً لما تحتها، فكلّما ازدادت اجتماعاً ازدادت ستراً، لكن الثاني محال، فإنّ الضوء كلّما ازداد قوة ازداد إظهاراً.

وفيه نظـر، لمنع الحصر في القسمـة فجاز أن يكـون الضوء عبـارة عن جسم خاص، ومنع[كون] كلّ محسوسٍ ساتراً، وإنّما يكون ساتراً لو كان ذا كثافة وظلمة ولون.

الثاني:لو كان الشعاع جسماً لكانت حـركته الطبيعية إلى جهة واحدة، لكن الضوء يقع على كلّ جسمٍ في كلّ جهةٍ[1].

وفيه نظر، لأنّا نقول: إنّه بالطبع يقع على المقابل.

الثالث: الضـوء إذا دخل من الكـوّة[2] ثمّ سددناهـا دفعة، فتلك الأجزاء النورانية إن عدمت، لزم أن يكون تخلّل[3]جسم بين جسمين معدماً لأحدهما وهو محال. وإن بقيت خارج البيت وخرجت قبل السد فهو محال؛ لأنّ القابل والفاعل للضوء موجودان، فلا يمكن عدم الضـوء قبل السد، ولا خروجه عن البيت. وإن بقيت في البيـت وقـد زالت النـوريـة والضوء عنهـا، فهـو مـذهبنا؛ لأنّ مقـابلـة المستنير سبب لحدوث تلك الكيفيـة، وإذا ثبت ذلك في بعض الأجسـام ثبت في الكل.

وفيه نظر، لإمكان أن يكون الضوء عبارة عن أجسام خاصة لا تظهر رؤيتها

١ـ كما أنّ نور السراج ينتشر إلى الأرض والسقف والجدران معاً.

٢ـ أي الثقبة النافذة.

٣ـ كذا في الشفاء، وفي المباحث المشرقية: «تحلّل».

إلاّ عند المقابلة، وجاز عدمها لعدم الشرط، لا للحيلولة.

الرابع: إذا طلعت الشمس أضاء وجه الأرض دفعة، ومن المستبعد انتقال تلك الأجزاء من الفلك الرابع إلى جميع وجه الأُفق دفعة، أو زماناً يسيراً جداً، خصوصاً والخرق على الفلك محال.

وفيه نظر؛ لأنّ الحركة قابلة للشدة القوية [1]، فجاز حدوثها في الزمن اليسير، والمستبعد ليس بمحال، ونمنع استحالة الخرق.

سلّمناه، لكنّه غير لازم، لإمكان حصولها عند المقابل لا عند الشمس. والحاصل أنّا ندعي كون الضوء جسماً خاصاً كالنار، لا مطلق الجسمية.

احتجوا: بأنّ الشعاع متحرك، وكلّ متحركٍ جسم، فالشعاع جسم. والكبرى ظاهرة، وأمّا الصغرى فلأنّ الشعاع منحدِر من عند الشمس أو النار، وكلّ منحدرٍ متحرك. ولأنّ الشعاع يتحرك بحركة المضيء. ولأنّ الشعاع قد ينعكس عما يلقاه من الأجسام الصقيلة والانعكاس حركة.

والجواب: منع الصغرى، قولهم: «الشعاع منحدر من عند الشمس» ممنوع، وإلاّ لرأيناه في وسط المسافة، بل الشعاع يحدث في المقابل القابل دفعة، ولمّا كان حدوثه من موضع مرتفع، يوهم أنّه ينزل، وليس كذلك.

قولهم: «إنّه يتحرك بحركة المضيء» ممنوع، بل يُعدم مع زوال المقابلة للجسم الأوّل ويحدث مع المقابلة للثاني فيتوهّم أنّه يتحرك وليس كذلك، كما في الظل، فإنّه ينتقل كانتقال الشعاع، وليس بجسم.

قولهم: «إنّه ينعكس» ممنوع، بل المتوسط شرط لحدوث الشعاع من المضيء في ذلك الجسم.

١ـ كذا، وفي م: «النورية».

تذنيب[1]: هنا ضوء ولمعان ونور وشعاع وبريق، وكأنّها شيء واحد لكنّها تختلف باختلاف الاعتبار والشدة والضعف. فالضوء هو الكيفية المنبسطة المشاهدة على الأجسام، فإنّ الأجسام الملونة إذا صارت ظاهرة بالفعل مستنيرة فإنّ ذلك الظهور و هو الكيفية المنبسطة عليها مشاهد مغاير للسواد والبياض وغيرهما من الألوان.

واللمعان هو الذي يترقرق على الأجسام ويستر [2]لونها، وكأنّه شيء يفيض عنها. وكلّ واحدٍ من هذين القسمين، إمّا أن يكون له من ذاته، أو من غيره، فالظهور الذاتي هو المسمى بالضوء، كما للشمس والنار. والظهور الذي من الغير يسمى «نوراً»[3]. والترقرق الذي للشيء من ذاته كما للشمس يسمىٰ «شعاعا»[4]. والذي للشيء من غيره، كما للمرآة يسمىٰ «بريقاً»[5].

المسألة الرابعة: في أنّ المضيء لا يضيء إلاّ المقابل

إذا كان المتوسط بين المضيء والمقابل متشابه الشفيف، وإضاءة المضيء لا بالانعكاس، فإنّه لا يضيء إلاّ المقابل، فإنّ ضوء الشمس إذا دخل من ثقب في

١ـ راجع الفصل الأوّل من المقالة الثالثة من نفس الشفاء؛ شرح المقاصد ٢:٢٦١ و ٢٦٥.

٢ـ كذا في الشفاء، وفي المباحث المشرقية: ١/ ٤١٤ «يستنير» وهو تصحيف.

٣ـ وهذا مستفاد من الآية الكريمة: ﴿هو الذي جعل الشمس ضياءً والقمر نوراً﴾ يونس: ٥. وقد اجتمع «الشعاع» و «الضوء» الذاتيان في الفقرة الشريفة من دعاء الصباح لمولى الموحّدين أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وهي: «وشعشع ضياء الشمس بنور تأجّجه» راجع مفاتيح الجنان للشيخ عباس القمّي.

٤ـ شعاع: في الفيزياء حزمة دقيقة من الضوء، أو اشعاع آخر ينتقل في الفضاء في خط مستقيم من مصدر الضوء. الموسوعة العربية الميسّرة: ١٠٨٥.

٥ـ ونسبة البريق إلى الشعاع نسبة النور إلى الضوء في أنّ الشعاع والضوء ذاتيان للجسم، والبريق والنور مستفادان من غيره. شرح المواقف ٥: ٢٥٦.

بيت مظلم، وكان الهواء كدراً بغبار أو دخان، فإنّ الضوء يظهر مستقيماً. وإن كان هذا البيت صافياً أمكن اعتباره بوجوه أربعة:

الأوّل: إذا أخذنا جسماً كثيفاً وقطعنا به المسافة المستقيمة التي بين الثقب وبين الموضع المضيء من البيت، وجد الضوء ظاهراً على ذلك الكثيف، ومنقطعاً عن موضعه عن البيت. ولو اعتبر ذلك في المسافات المنفرجة التي بين الثقب وبين الموضع المضيء من البيت، لا يظهر ذلك الضوء فيه.

الثاني: إذا مددنا خطاً مستقيماً من الثقب إلى موضع الضوء صار كله مضيئاً.

الثالث: إذا أخذنا جسماً كثيفاً وثقبنا فيه ثقباً دقيقاً وقابلنا به جرم الشمس وجدنا الضوء ينفذ منه على سمت مستقيم، ووجدنا الأبعاد التي بين المواضع المضيئة من البيت مساوية للأبعاد التي بين ذلك الثقب، أو مناسبة لها. وإذا اعتبرنا سائر الكواكب الدرية كالشعرىٰ وغيرها وجدنا ضوءه منتقلاً بحسب انتقاله على الاستقامة.

الرابع: استقامة الأظلال تقتضي استقامة الأضواء.

المسألة الخامسة: في الضوء الأوّل والثاني [1]

الضوء الأوّل: هو الضوء الحاصل من المضيء لذاته.

والضوء الثاني: هو الضوء الحاصل من المضيء لغيره [2].

١ـ راجع شرح المواقف ٥: ٢٥٤ـ٢٥٦.

٢ـ ق: «بغيره».

ومثال ذلك: أنّا نجد الأرض في أوّل النهار قبل طلوع الشمس على الأفق، وفي آخره بعد غروبها عن الأفق، مضيئة، والمواضع المستورة عن الشمس بالحيطان والسقوف مضيئة مع أنّ الشمس غير مقابلة لوجه الأرض قبل حالتي الطلوع والغروب، ولا في البيوت المستورة، ولا علّة لهذا إلاّ ضوء الشمس ولا يناقض هذا ما قدّمناه في المسألة السابقة من أنّ المضيء لا يضيء إلاّ المقابل؛ لأنّ المقابلة بين المضيء والمستضيء هنا حاصلة؛ لأنّ الهواء المقابل للشمس يصير مضيئاً بسبب مقابلته للمضيء بذاته الذي هو الشمس، وأنّه مقابل لوجه الأرض، فيصير ذلك الهواء مضيئاً لوجه الأرض بسبب مقابلته للمضيء لغيره.

فالضوء الحاصل في الهواء المقابل للشمس هو الضوء الأوّل، والحاصل على وجه الأرض من المضيء لغيره ـ وهو الهواء المقابل للشمس ـ هو الضوء الثاني. وما دام الضوء الذي في الجو ضعيفاً كان الذي يظهر منه ويفيض عنه على وجه الأرض خفياً جداً. فإذا ازداد الجو إضاءة ازداد وجه الأرض إضاءة، وكذا القول في ما بعد الغروب وفي أفنية الجدران.

وهذا التقرير إنّما يتم بأمرين:

أ: قبول الهواء للتكيف بالضوء.

ب: المضيء لا لذاته يضيء غيره بواسطة ما اكتسبه من الضوء الحاصل من غيره.

أمّا الأوّل [1] فلأنّا نشاهد الجو الذي في أُفق المشرق وقت الصباح مضيئاً. ولأنّا نرى الكواكب ليلاً لا نهاراً، فلولا تكيّف الهواء بالضوء لبقي على ما كان عليه في الليل، فيلزم أنّ الإنسان إذا نظر إلى الجانب المخالف للجانب الذي تكون الشمس فيه من الفلك نرىٰ ما فيه من الكواكب، إذ الهواء لم يتكيّف

١ـ فراجع شرح المواقف ٥:٢٥٥ـ٢٥٦؛شرح المقاصد ٢:٢٦٣ـ٢٦٤.

بالضوء، بل بقي على حاله في الليل، ولمّا لم يكن كذلك علمنا تكيّف الهواء بالضوء في النهار فمنع من رؤية الكواكب؛ لأنّ الحس لا يشاهد الضعف حال وجود الضوء القوي.

وأمّا الثاني فلأنّا نجد ضوء الشمس إذا أشرق على بعض الجدران، وكان مقابل ذلك الجدار وبالقرب منه مكان مظلم، فإنّ ذلك المكان يضيء بعد أن كان مظلماً، ولو كان لذلك المكان المظلم باب، وكان مقابل الباب داخل ذلك البيت جدار، فإنّ ذلك الجدار يكون أشدّ إضاءة من بقية البيت. ثمّ إذا زالت الشمس وزال ضوؤها المشرق على ذلك الجدار عاد الموضع مظلماً، فعلمنا أنّ المستضيء من غيره قد يضيء شيئاً ثالثاً.

المسألة السادسة: في أنّ حصول الضوء الثاني من الهواء المضيء ليس على سبيل الانعكاس

إعلم أنّ المضيء لغيره [1] قد يضيء غيره على سبيل الانعكاس، كالمرآة الصقيلة إذا وقع عليها الضوء، فإنّها تضيء غيرها ممّا يقابلها بأن ينعكس الضوء الأوّل منها إلى المقابل.

وقد يكون لا على سبيل الانعكاس، كالضوء الثاني المفروض على وجه الأرض وفي أفنية البيوت الحاصل من الهواء المستضيء بمقابلة الشمس، لأنّ هذا الضوء لو كان على سبيل الانعكاس من الهواء إلى وجه الأرض لما كانت أجزاء ذلك الجو كلّها مضيئة، كما في المرآة، فإنّها لمّا أضاءت بالانعكاس لم يكن جميع سطحها مضيئاً، إذ الانعكاس إنّما يكون عن السطح الصقيل، وعود الضوء منه إلى ما ينعكس إليه، فلا ينفذ في عمق الجسم ذي السطح الصقيل، لكن الاعتبار دلّ على أنّ جميع الضوء المضيء مضيء في نفسه، ويضيء كلّ ما يقابله.

١ـ ق: «بغيره».

فإن قيل [1]: جرم الهواء، إمّا أن يتكيّف بكيفية الضوء أو لا، فإن تكيّف بكيفية الضوء وجب أن نحس بضوء الهواء كما نحس بضوء الجدار حال تكيّفه بالضوء الواقع عليه من الشمس وشبهها، لكنّا لا نحس بكون الهواء مضيئاً كإضاءة الجدار. وإن لم يتكيّف الهواء بكيفية الضوء لم يكن الهواء في ذاته مضيئاً بذاته ولا لغيره، فلا يضيء غيره لانتفاء مطلق الضوء عنه.

لا يقال: لم لا يجوز أن يكون للهواء لون ضعيف أضعف ممّا للماء والأحجار المشفّة كالبلور، فيكون قابلاً للضوء باعتبار ما له من اللون الضعيف، ويكون ذلك الضوء فيه ضعيفاً جداً لضعف لونه، فلا نحس بضوئه لضعفه كما نحس بالضوء الموجود في الكثيف؟

سلّمنا أنّ الهواء لا لون له، لكن الهواء المحيط بالأرض ليس بسيطاً بل خالطته أجزاء كثيفة أرضية ومائية، وهي تقبل الضوء من الشمس ثمّ يضيء وجه الأرض.

لأنّا نقول: أمّا الأوّل فباطل، لأنّ الضوء الذي في الهواء إن بلغ في الضعف إلى أن يصير بحيث لا يرى كان الضوء الحاصل منه في وجه الأرض أولى بأن لا يرى، والتالي كاذب فالمقدّم مثله. وإن لم يبلغ إلى هذه النهاية كان ضوؤه مرئياً.

وأمّا الثاني فلأنّه لو صحّ ما ذكرتموه من حصول الضوء للهواء بواسطة ما خالطه من الأجزاء الكثيفة الأرضية أو المائية، لوجب أن يكون الهواء كلّما كان أصفى وكان الغبار والبخار فيه أقل، وجب أن يكون الضوء أضعف فيكون الضوء قبل الطلوع وبعد الغروب وفي أفنية الجدران أضعف، لصفاء الهواء حينئذٍ، ويكون كلّما كان البخار والغبار فيه أكثر وجب أن يكون الضوء فيه حينئذٍ أشد وأصفى، لكن التالي كاذب، فالمقدّم مثله.

١ـ احتجاج على عدم تكيّف الهواء بكيفية الضوء راجع المصدرين السابقين.

فالجواب: أنّ الهواء لـه لون ضعيف لا بـاعتبار ذاته، بـل بواسطة امتـزاجه بغيره من الأجـزاء البخـاريـة، فـلأجـل ذلك يتكيّـف بضـوء ضعيف لا يقـع بـه الإحساس، ونلتزم مـا قالوه من: أنّ الضوء الحاصـل في الكثيف أولى بأن لا يرى، لأنّا إذا نظرنـا إلى الجدار الذي لا تقابله الشمس فكأنّا لا نـرى فيه إلاّ اللون، ولا نرى في البيت شيئاً من الكيفية الحاصلة فيه عند كونها في مقابلة الشمس.

تذنيبات:

أ: ظاهر قول الرياضيين: «إنّ الضوء ينفذ من المضيء إلى الشفاف فيسري[١] في ذلك الهواء الشفـاف» إنّما هو قول مجازي، والمراد منـه حدوث كيفيـة الضوء في المقابل دفعة من غير أن يمرّ بالهواء.

ب: الظل[٢]: عبارة عن الضوء الثاني وهـو قابل للشدة والضعف بحسب شدة الضـوء الأوّل الفائض منـه إليه وقبـول المقابـل وقلّة الحجب مـن الحجاب، وأضداد ذلك في الضعف. وطرفاه اللّذان هما في غاية التباعد الضوء والظلمة.

ج: الظلمة: أمر عدمي[٣] وهو عـدم الضوء عمّا من شأنه أن يكـون مضيئاً وليست أمراً ثبوتياً، خـلافاً لجماعة من الأشاعرة، حيث قطعوا بكـونها ثبوتية، وهو غلط لوجوه:

أوّلاً: إذا غمضنا العين كان حالنا كما إذا فتحناها في الظلمة، ولا نفرق بينهما البتة، فكما أنّـا عند التغميض لا نـدرك شيئاً، فكـذلك إذا فتحنـاهـا [في الظلمة]

١ـ م: «فيرى».

٢ـ عـرّفه الفارسي: «بـأنّ البصر يدركه بـالقياس إلى ما يجاوره مـن الأضواء، وذلك أنّ الظل هـو عدم بعض الأضواء مع اضاءة موضع الظل لغير ذلك الضوء المعدوم. ويشترط أن يكون الضوء المعدوم أقوى من الموجود». وقال في تعريف الظلمة: «فـانّه يدركها من عدم إدراك الضوء». راجع تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر لأبي الحسن الفارسي ١ :٢١٨.

٣ـ راجع ما كتبه الشيخ في الأوّل من ثالثة سادس الشفاء؛ المباحث المشرقية ١ :٤١٧.

وجب أن لا ندرك كيفية من الجسم المظلم [١].

ثانياً: إذا قدرنا خلو الجسم عن الضوء من غير انضياف صفة أُخرى إليه لم يكن حال ذلك الجسم إلاّ هذه الظلمة، ومتى كان كذلك لم تكن الظلمة أمراً وجودياً.

ثالثاً: إذا جلس إنسان في غار مظلم ليلاً لا ضوء فيه، وجلس خارج الغار شخص أوقد ناراً خارج الغار، فإنّ الذي في الغار يرى الجالس عند النار ويرى الهواء مستنيراً [٢]، و الجالس عند النار لا يرى من في الغار ويرى الهواء مظلماً، ولو كانت الظلمة كيفية وجودية لما اختلف حالها باختلاف الأشخاص.

احتج المخالف بأنّه ليس جعل الظلمة عدم الضوء أولى من العكس، فإمّا أن يكونا وجوديين أو عدميين، والتالي باطل فتعيّن الأوّل.

وهذا الكلام في غاية السقوط، لأنّ الضوء كيفية مشاهدة محسوسة لا يمكن أن تكون عدمية. والظلمة قد بيّنا أنّها ليست محسوسة، ولا يزيد المظلم في ظلمته على عدم الضوء عنه.

رابعاً: توهّم بعض الناس [٣] أنّ إبصار بعض الأجسام يتوقف على الظلمة، والظلمة شرط في رؤيته؛ لأنّ الجسم إمّا أن يُرى بكيفية في غيره وهو الشفاف، أو بكيفية فيه، فإمّا أن يكون إبصار هذا الثاني متوقفاً على شرط، أو لا، فإن كان مرئياً لذاته غير متوقف على شرط فهو المضيء، وإن كانت صيرورته مرئياً يتوقف على شرط آخر، فذلك الشرط قد يكون ضوءاً في الألوان، وقد يكون ظلمة كالأشياء

١ـ واستشكل المصنّف على هذا الدليل في كشف المراد وقال: «وفي هذا نظر فانّه يدل على انتفاء كونها كيفية وجودية مدركة لا على أنّها وجودية مطلقاً» ص ٢٢٠.

٢ـ م: «مستنيراً» ساقطة.

٣ـ انظر التوهّم وجوابه في الثالث من ثالثة نفس الشفاء؛ المباحث المشرقية ١: ٤١٧ ـ ٤١٨.

التي تلمع ليلاً.

وهو خطأ، فإنّ الظلمة لا يمكن أن تكون شرطاً لصيرورة اللوامع مبصرة؛ لأنّ المضيء مرئي سواء كان الرّائي في الظلمة أو في الضوء، كالنار يراها الإنسان سواء كان في الظلمة أو في الضوء. و أمّا الشمس فإنّها لا يمكننا أن نراها في الظلمة؛ لأنّها متى طلعت لم تبقَ الظلمة.

فأمّا الكواكب واللوامع، فإنّها ترى في الظلمة دون النهار لغلبة ضوء الشمس علىٰ ضوئها، وإذا انفعل الحس عن الضوء القوي لم ينفعل عن الضعيف، وفي الليل لا ضوء غالب فيه على ضوئها فرؤيت.

وبالجملة فصيرورتها مرئية ليس لتوقف ذلك على الظلمة، بل لأنّ الحس في الليل لمّا لم ينفعل عن المحسوس القوي أمكنه إدراك الضعيف، وبالنهار يصير الحال بالعكس من ذلك، وهذا كما أنّ الهبَاء [1] الذي في الجو من جنس ما يمكن أن يرى في الضوء، ومع ذلك فإنّه لا يرى بسبب أنّ البصر إذا كان مغلوباً بضوء الشمس، وهو محسوس قوي لا يقدر على إدراكها، فأمّا عندما يكون في البيت لا منفعلاً عن الضوء القوي يمكنه إدراكها.

فظهر أنّ الظلمة ليست شرطاً في هذا الباب، بل السبب ضعف البصر عن إدراك الضعيف إثر القوي.

والتحقيق أن نقول: إن عنيت بكون الظلمة شرطاً، أن البصر لضعفه لا يتمكن من إدراك الضعيف الضوء نهاراً لغلبة ضوء الشمس عليه فهو مسلّم؛ لأنّ البصر كما احتاج في إدراكه للأشياء إلى الاستعانة بالضوء، كذا يحتاج في إدراكه لبعضها إلى حدّ من الضوء متىٰ تجاوزه لم يحصل الإدراك، ولا نعني بالشرط سوى ذلك. وإن عنيت به أنّ تلك الأشياء في نفسها لا تكون مرئية في نفسها، فهو

١ـ الهباء: دقائق التراب المنثورة على وجه الأرض. لسان العرب ١٥: ٢٣.

باطل.

خامساً: قيل: النور خير لأنّـه وجودي، والظلمة شر لأنّها عـدمية. وسيأتي بيان أنّ الشر ليس إلاّ عدم الكمال عن مستحقه، وهذا بحث خطابي. (1)

١ـ ويمكن الاستدلال على وجودية الظلمة بالآيات القرآنية ، مثل: ﴿**الْحَمْدُ للهِ الّذي خَلَقَ السَّمواتِ والأَرض وَجَعَلَ الظُلُمات وَالنُّور...**﴾ الأنعام/ ٢. وكذلك ببعض الروايات والأدعية المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام ، يدل على أنّ الظلمـة وجودية ولها وزن وكـذلك النور والظل، منهـا ما روى عن الإمام زين العابدين علي بن الحسين عليهما السلام «...سبحانك تعلم وزن الظلمة والنور، سبحانك تعلم وزن الفيئ والهواء...» الكشي، الـرجـال: (تـرجمة سعيـد بن المسيـب)؛ العلامـة المجلسي، بحـار الأنوار٨٣:٢٢٧ هذا ظاهر بعض الآيات والروايات وقـد ذكرت تأويلات على خلاف ظاهرها لا يسع المجال للخوض فيها، وقد ثبت الآن في العلم الحديث وجود الوزن للنور فتأمل.

البحث الرابع: في الكيفيات المسموعة

وهي الصوت والحرف.

فهنا بابان:

الباب الأوّل
في الصوت

وفيه مسائل:

المسألة الأُولى: في ماهيته [1]

الصوت: كيفية محسوسة بحاسة السمع، لا تحتاج إلى تعريف حدّي ولا رسمي؛ لجلاء ماهيته. فإنّ المحسوسات على ما تقدم لا يمكن تعريفها، لأنّها أظهر من كلّ ما يعرّف به، لكن قد غلط جماعة في ماهيته، فبعضهم جعله جسماً ينقطع بالحركة نسمعه بانتقاله إلى الأُذن، وهو مذهب إبراهيم النظام. وبعضهم

١ـ راجع كتاب النفس لأرسطو طاليس: ٦٩ ـ ٧٠؛ الخامس من ثانية نفس الشفاء؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين: ٤٢٥ (قال قائلون: الصوت جسم لطيف...)؛ التحصيل: ٧٥٣ـ ٧٥٥؛ نهاية العقول (أوائل الكتاب)؛ شرح المواقف ٥: ٢٥٦؛ شرح المقاصد ٢: ٢٧٣.

اشتبه عليه الصوت بسببه، فاعتقد أنّه التموّج الذي هو السبب القريب للصوت. وذهب بعضهم إلى أنّه نفس القرع والقلع اللذين هما سببان بعيدان للصوت. وقيل: إنّه اصطكاك الأجسام الصلبة. والكل باطل.

أمّا الأوّل: فلأنّ الأجسام مشتركة في الجسمية، ومختلفة في الصوت، وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف. وأيضاً الأجسام ملموسة ومبصرة، إمّا بالذات أو بالعرض، وليس الصوت بملموس ولا مبصر بالذات ولا بالعرض، فليست الأصوات أجساماً. ولأنّ الصوت مدرك بالسمع والجسم ليس مدركاً به فتغايرا. وأبطل أبو هاشم هذا القول المنسوب إلى النظام بأنّ الصوت لو كان جسماً لصحّ أن يبنى منه حائط أو دار، والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله، ولم يدل على الشرطية بشيء، بل كأنّه أخذها مسلّمة مع أنّ لمنازع أن ينازع فيها. وليس [1] يصحّ في كلّ جسمٍ ما ذكره، بل من شرطه [2] أن يكون كثيفاً.

وأمّا إبطال المذاهب الأُخر فلأنّ التموّج حركة وهو مبصر، والصوت غير مبصر. وأيضاً التموّج محسوس باللمس؛ لأنّ الصوت الشديد ربّما ضرب الصماخ فأفسده. والاصطكاك والقرع مماسة، والقلع تفريق، وكلّ ذلك محسوس بالبصر بتوسط اللون، ولا شيء من الأصوات يحس باللمس أو البصر، فليس التموج والقرع والقلع بصوت.

وأيضاً الشيء قد يعلم منه أنّه تموج أو قرع أو قلع، ويجهل كونه صوتاً، ويعلم كون الشيء صوتاً ويجهل كونه تموّجاً، أو قرعاً، أو قلعاً. وكلّ ذلك يدل على التغاير بين الصوت وهذه الأشياء [3].

١ـ س: «فليس»

٢ـ إلى هنا انتهت نسخة م من مكتبة السيّد المرعشي «رحمه الله».

٣ـ وانّ الصوت كيفية حاصلة منها لا نفسها.

المسألة الثانية: في سبب الصوت [١]

للصوت سببان: قريب، وبعيد:

فالقريب: هو تموج الهواء، ولا نعني بالتموج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه، بل حالة شبيهة بتموج الماء، فإنّه أمر يحصل بالتدارك بصَدْم بعد صَدْم مع سكون بعد سكون. وللتموج سبب قريب هو السبب البعيد للصوت، وهو إمّا قرع أو قلع. فالقرع إمساس أحد الجسمين بالآخر بعنف، والقلع تفريق أحد النصفين من الجسم من صاحبه بعنف، كما تشق الخشبة أو الثوب بعنف. وإنّما اعتبرنا العنف؛ لأنّ مطلق القرع ومطلق القلع لا يوجبان الصوت، فإنّك لو قرعت جسماً ليناً كالصوف بقرع لين جداً لم يحدث صوت. وكذا لو شققت جسماً يسيراً يسيراً، أو كان المشقوق لا صلابة فيه، فإنّه لا يكون للقطع صوت.

وقيل: السبب القريب للصوت هو القرع أو القلع، وليس بجيد، لأنّهما آنيان، فإنّ القرع مماسة والقلع لا مماسة، والصوت زماني، والآني لا يكون سبباً للزماني. وينتقض بالميل الذي هو سبب الحركة، وبامكان كونهما معدّين [٢]. ونمنع كون القلع آنياً.

وقول من جعل التموّج سبباً قريباً يشعر بأنّا لو قدّرنا العالم خالياً لم يحصل الصوت من القرع والقلع العنيفين. والذي أوهم إسناد الصوت إلى التموّج شيئان:

الأوّل: متى رأيناه حاصلاً حصل الصوت، فإنّ طنين الطست ينقطع عند تسكينه على حالة واحدة، فلولا حاجة الصوت إلى الحركة لم [٣] ينقطع طنينه عند سكونه.

١ـ راجع المصادر نفسها؛ المباحث المشرقية ١: ٤١٩ ـ ٤٢٠.

٢ـ كذا في النسخ.

٣ـ في النسخ: «و إلاّ» قبل «لم»، و لعلّه من زيادة الناسخ.

الثاني: نرى الصوت مستمراً باستمرار حركة الهواء الخارج من الحلق، والآلات الصناعية، وسائر الأجسام المصوّتة.

واعلم أنّ الدوران لا يفيد القطع ولا دلالة قاطعة على أنّ المؤثّر في وجود الصوت هو القرع أو القلع العنيفان أو التموّج. ولا دلالة قاطعة أيضاً على إمكان حدوث الصوت بدونهما، فمن المحتمل أن يكون أحد هذه الأُمور مؤثراً أو شرطاً[١]، بل الظاهر ذلك.

واعلم أنّ تموّج الهواء لازم من القرع والقلع، لأنّ القارع للهواء يحوجه إلى أن ينقلب من المسافة التي يسلكها القارع إلى جنبتيها بعنف شديد. وكذلك القالع يحوج الهواء إلى الانقلاب المذكور. وفي الأمرين جميعاً يلزم المتباعد[٢] من الهواء أن ينقاد للشكل والتموّج الواقعين هناك، لكن القرعي أشد انبساطاً من القلعي.

المسألة الثالثة: في حقيقة القرع

إعلم أنّ القرع لابدّ فيه من حركتين إحداهما سابقة عليه، والأُخرى لاحقة به. أمّا السابقة فقد تكون من أحد الجسمين، بأن يتحرك وينتقل إلى الثاني، ويكون الثاني ساكناً حافظاً لموضعه، ويصير المتحرك إليه بقوّة. وقد تكون الحركة منهما معاً، بأن يتحرك كلّ منهما إلى صاحبه، ولا بدّ من المعاوقة بينهما وقيام كلّ واحد منهما أو أحدهما في وجه الآخر قياماً مخصوصاً[٣]، فإنّه إن لم توجد تلك المماسة إلاّ آناً أو زماناً يسيراً جداً بحيث لا نحس به لم يكن صوت، ولا تشترط الصلابة في ذلك القيام بأن يكون القائم صلباً، فقد يكون رطباً في الغاية ويحصل منه صوت، وذلك بأن يحمل عليه بالقوّة ويطلب[٤] خرقه خرقاً كثيراً في زمان

١ـ قال الرازي في نهاية العقول: «فلا جرم أنا توقفنا».
٢ـ كذا؛ وفي المباحث المشرقية: «للمتباعد».
٣ـ كذا في المخطوطة؛ وفي الشفاء: «محسوساً».
٤ـ الكلمة كذا وغير منقوطة.

قصير، فربّما قـام في وجه الخارق وقـاومه ومانعـه عن النفوذ فيـه وصدّه عن خـرقه بسهولة، فحينئذٍ يقوم في وجه ذلك النافـذ، وتقوم تلك مقام الصلابة، كما أنّك لو أمررت السَّوط في الماء بـرفق، فإنّك يمكنك شقاً سهـلاً لا يلزمك فيه مـؤونة، ولو استعجلت استعصى وقاوم، وكذلـك الهواء. وقد يجوز أن يصير الهواء أجزاء: جزء منه قارع كالريح، وجزء مقاوم، وجزء منضغط فيما بينهما على هيئة من التموّج.

فظهر أنّه ليست الصلابة والتكاثف علّة أوّلية لإحداث هذا التموّج، وأنّهما يحدثان الصوت بسبـب حصول المقاومة، لا باعتبـار خصوصيتهما، فإذا حصلت المقاومة مع عدم الصلابة والتكاثف حصل الصوت، لوجود علّته.

فالعلّـة الأوّلية إذن هـي المقاومـة، والقارع والمقـروع معاً يفعـلان الصوت، لاحتياج المقاومة إليهما، لكن أولاهما به أصلبهما وأشدهما مقاومةً.

وأمّا الحركة اللاحقة فهي اضطراب الهواء وانقلابه من المسافة التي يسلكها القارع إلى جنبتيها بعنف. ثمّ إنّ ذلك الهواء المنقلب يحصل له الإنقياد إلى الشكل والموج الواقعين هناك.

المسألة الرابعة [١]: في أنّ الصوت هل يتوقف الإحسـاس به على وصول الهواء الحامل له إلى الصماخ؟ [٢]

ذهبت الفلاسفة [٣] إلى أنّ السماع لا يحصل إلاّ عنـد تـأدّى الهواء المنضغط بين القارع والمقروع الحامل للصوت إلى سطح الصماخ. وهو مذهب النظام أيضاً،

١ــ انظـر البحث في نقـد المحصل: ١٧٥ــ ١٧٦؛ شرح المواقـف ٥:٢٦١ ـ ٢٦٢؛ شرح المقـاصـد ٢:٢٧٦ـ٢٧٨.

٢ـ الصِّماخ بـالكسر: خَرْقُ الأُذُن، الباطن الـذي يفضي إلى الرأس، يقال إنّ الصماخ هـو الأُذن نفسها. تاج العروس ٧:٢٩٣.

٣ـ راجع كتاب النفس لارسطـو طاليس: ٧١. ذهب إليه أبو علي الجبائي أوّلاً، ثمّ رجـع عنه، وقال به أبو القاسـم أيضاً. راجع المحيط بالتكليف: ٣١٣.

خلافاً لكافة الأشاعرة [١]. والظاهر أنّ النظام لمّا وافق الأوائل على توقف السمع على وصول الهواء إلى سطح الصماخ، والهواء جسم، ظن الناقلون عنه أنّه ذهب إلى أنّ الصوت جسم [٢].

احتج الأوائل بوجوه: [٣]

الأوّل: نرى صوت المؤذن على المنارة يميل من جانب إلى آخر عند هبوب الرياح، ويتبع الرياح في الجريان إلى الجهة التي تطلبها.

الثاني: من أخذ انبوبة طويلة ووضع أحد طرفيها على فمه وطرفها الآخر على سطح صماخ آخر، وتكلم فيها بصوت عالٍ، فإنّ ذلك الإنسان الآخر يسمع صوته دون الحاضرين. وليس ذلك إلاّ لأنّ الهواء المتموّج الحامل للصوت لم ينتقل إلاّ إلى سطح صماخ الذي وضعت الانبوبة على صماخه، وانحصر في الانبوبة حتى تأدّى إليه خاصة دون الحاضرين، فعلمنا أنّ الصوت محمول في الهواء المتموّج.

الثالث: إذا ضرب جسم على جسم من قرب، سمع الصوت حال القرع، ولو بعدت المسافة لم يسمع إلاّ بعد زمان، كما نشاهد في القصار إذا ضرب الثوب على الحجر، فإنّه مع البعد يسمع الصوت بعد مشاهدة القرع بزمان، ولا سبب لذلك إلاّ أنّ الصوت يحمله الهواء ويتموّج إلى أن يصل إلى الأُذن فيسمع بعد الحركة وانقضائها، فساوى طول الزمان بعد المسافة.

الرابع: لو انسدّ التجويف الذي في الأُذن لم يحصل السماع حيث لم يتأد التموّج إلى سطح الصماخ.

١ـ وخلافاً للقاضي عبد الجبار في نفس المصدر.

٢ـ انظر هذا الظن في نهاية الإقدام في علم الكلام: ٣١٨؛ مقالات الإسلاميين: ٣٨٥. وانظر دلائل عدم جسمية الصوت في المحيط بالتكليف: ٣١٣.

٣ـ قال الرازي: إنّها من احتجاجات النظام. راجع نهاية العقول.

الخامس: لو كـان بين القارع[1] وبين السـامع جسـم كثيف تعـذر السماع وصار عسراً لعسر التموّج للهواء. و الصوت الشديد قد يخرق سطح الصماخ، وقد يبلغ في الشدة إلى أن يهدم الأبنية ويفصل الأحجار، كالرعود القوية، وهو يدل على أنّ الصوت لا يسمع إلاّ بعد تأدّي الهواء الحامل له إلى الصماخ.

واعترض [2]بأنّ المرجع في هـذه الوجـوه إلى الدوران، وهو ضعيـف؛ لعدم إفادته اليقين.

واحتج الآخرون بوجوه:

أ: الحروف الصلبـة كـالبـاء والتاء والـدال والطـاء، هيئـات تحدث في الآن الفاصل بين زمان حبس النفس وزمان اطلاقـه، وذلك ممّا يمتنع بقاؤه، فلا ثبوت لها إلاّ آن حدوثها ونحن نسمعها. فإذن قـد سمعناها قبل وصول الهواء الحامل لها إلى صماخنا.

ب: حامل كلّ واحدٍ من الحروف المسموعـة، إمّا كلّ واحدٍ من أجزاء الهواء أو مجمـوع الأجـزاء، والأوّل بـاطل، لأنّـه يقتضي أنّ الإنسـان إذا تكلّـم أن يسمع السامع كلامه مراراً متعددة عندما تصل إلى صماخه أعداد كثيرة من تلك الأجزاء. والثاني باطل، لأنّه يقتضي أن لا يسمع كـلام الواحد إلاّ واحد، لأنّ جملة الهواء إنّما تتحرك إلى جهة واحدة فلا تصل إلاّ إلى صماخ واحد.

ج[3]: إذا سمعنا الصـوت عرفنـا جهته، ولـو أنّا أدركنـاه حال وصـوله إلى صماخنا لما أدركنا الجهة التي منها وصل إلينا، كما أنّا لمّا لم ندرك الملموس إلاّ حال وصوله إلينا، لم ندرك باللمس أنّ الملموس من أي جانب جاء.

١ـ ج: «القول».

٢ـ والمعترض هو الرازي كما في شرح المواقف.

٣ـ هذا ما استدل به القاضي عبد الجبار في المصدر نفسه.

د: قد يسمع كلام الغير من وراء الجدار، فهنا قد حصل الإدراك من غير وصول ذلك الهواء إلى الصماخ.

لا يقال: يتأدّى الهواء إلى الصماخ في الفرج الحاصلة في مسامّ الجدار.

لأنّا نقول: لا شكّ أنّ الهواء لا يحمل الحروف المخصوصة ما لم يتشكل بأشكال مختلفة مخصوصة عند وصوله إلى مخارج الحروف. ثمّ إنّ الهواء لطيف فكما يتشكل بالشكل المخصوص بسبب ما عرض له من الحبس في مخارج الحروف، فكذلك لابدّ أن يتشكل بشكل آخر عند وصوله إلى الجدار، وحينئذٍ يزول الشكل الأوّل الذي بسببه حدثت الحروف المخصوصة، و إذا بطل ذلك الشكل بطل ذلك الحرف.

هـ: لو كان وصول التموج شرطاً لما حصل السماع للكلام المنتظم إلاّ نادراً، إذ بقاء الشكل محفوظاً في الهواء المتموج الذي يفرض له اختلاف الأوضاع في أجزائه بسبب المصادمات والمصاكات له من خارج في غاية الندرة، والتالي باطل فالمقدم مثله.

واعترض[1] على ب: بأنّ الحامل لكل حرف كلّ جزءٍ من أجزاء الهواء، فأي جزء وصل إلى الصماخ حصل الشعور بما يحمله من الصوت.

وعلىٰ ج: بأنّا نسلّم، أنّا ندرك الصوت الحاصل في تلك الجهة، لكنّا لا ندرك كونه حاصلاً في تلك الجهة، لأنّ كونه في تلك الجهة يستحيل أن يكون متعلّقاً بالسمع، و إذا كان كذلك لم يلزم من إدراك الصوت قبل وصول حامله إلى الصماخ إدراك جهته.

وعلى د: بأنّ الحائل الذي لا منفذ فيه أصلاً يمنع من السماع، لأنّا ندرك أنه كلما كانت المنافذ أقل كان السمع أضعف، فيلزم أنّه إذا لم توجد المنافذ أصلاً، أن

١ـ قارن شرح المواقف ٥: ٢٦٣؛ شرح المقاصد ٢: ٢٧٨.

لا يوجد السمع.

وعلى هـ: بما مرّ من أنّ الحرف إنّما يتكون بإطلاق الهواء بعد حبسه على جنس مخصوص فيكون التموّج الفاعل للحرف ليس مخصوصاً بكل الهواء دون أجزائه، بل هو حاصل في كلّ جزءٍ من أجزائه، فأي جزء وصل حصل الشعور بما فيه من الصوت.

قال أفضل المحقّقين: القائلون بالتموّج لا يشترطون فيه بقاء الهواء على شكل، والذي يتمثّلون به من تموّج الماء ليس المراد منه حدوث الشكل المرئي فيه، بل الكيفية الحاصلة في نفس جرمه، بسبب القرع، وانبساط تلك الكيفية في الماء الذي يلي موضع القرع، فإنّ الشكل يختص[1] بالسطح الظاهر، والتموّج يحصل في عمق الماء والهواء.

وأيضاً لا يقولون بامتناع وجود التموّج في جسم غير الماء والهواء، بل يجوّزونه في غيرهما، كما نحسّ به في الأواني الصفريّة وارتعاشها زماناً بسبب القرع، وإحداثها الصوت بعد القرع زماناً طويلاً.

وأيضاً إذا حدث القرع على جسم مصمت لا مسامّ له أصلاً، فإنّ السامع يسمع الصوت من غير أن يصل من موضع القرع هواء إلى صماخه، بل يتأدّى التموّج من ذلك الجسم إلى الهواء الذي يجاوره، ومن الهواء إلى الصماخ. وإدراك الجهات بسبب هيئة تبقى في الهواء تُفيد الإحساس بجهة القرع.

وقال أبو البركات البغدادي: كأنّ النفس تتبع الهواء المقروع في جهة القرع[2] حتى تحسّ بذلك. وقياس السمع على اللمس لا يجدي بطائل[3].

وفيه نظر، فإنّه لولا بقاء الشكل لم يبق الحرف مضبوطاً ولا الكلام محفوظاً.

١ـ في النسخ: «يخص»، وما أثبتناه من المصدر.

٢ـ في النسخ: «القارع»، وما أثبتناه من عبارات الطوسي.

٣ـ نقد المحصل: ١٧٥ ـ ١٧٦.

وإدراك الجهة ليس من السمع، وكلام أبي البركات خطابي.

المسألة الخامسة: في استحالة البقاء على الصوت[١]

إعلم أنّا قد بيّنا الخلاف بين المتكلمين في بقاء الأعراض، فالأشاعرة منعوا منه، وقالوا هنا إنّ الصوت عرض فلا يمكن بقاؤه.

وأمّا القائلون ببقاء الأعراض فقد اختلفوا، فذهبت الكرامية إلى بقائه وجعلوا إدراكه موقوفاً على حال الحدوث، وكان عندهم أنّ الانتفاء محال أصلاً، وإن كان يدرك في حال دون أُخرى، إلاّ أنّ الحدوث لا حظّ له في إدراك ما يدرك، وإن كان له حظ المنع.[٢] والحق عندنا خلاف ذلك، فإنّ الضرورة قاضية بعدم بقائه.

وأيضاً استدل المانعون منه بأنّه لو بقي حتىٰ اجتمعت حروف الكلمة الواحدة، لم يكن «زيد» بأن نسمع على هذه الهيئة أولى من أن نسمعه على سائر مقاليب الحروف الخمسة[٣]. ولأنّ العلم الضروري حاصل بأنّ الحروف الصلبة الآنيّة غير باقية.

واعترض بجواز بقائها وتضادها، فإن كان الأوّل مخلفاً بالثاني لزم فناؤه لوجود ضده، وإن لم يكن مخلفاً به بقى. والأصل فيه أنّ البقاء وصحّة البقاء أمران متغايران، فجاز أن يكون كلّ واحدٍ من الحروف يصحّ بقاؤه لو لم يحصل الحرف الآخر بعده ويستحيل بقاؤه عند حصول الحرف الآخر، ولا يلزم من امتناع بقاء الحروف الآنية امتناع بقاء كلّها، لأنّ الحروف مختلفة، ولا يلزم أن يكون الشيء على حكم ما يخالفه، ولهذا كانت هذه الحروف الآنيّة لا يمكن تمديدها، وباقي الحروف

١ـ انظر البحث في مقالات الإسلاميين٤٢٦؛ المحيط بالتكليف: ٣١٢.

٢ـ العبارة كذا.

٣ـ أي تركيباتها من كلمة «زيد» مثلاً ،وهي: يزد، يدز، زدي، دزي، ديز.

يمكن تمديده.

سلّمنا، لكن لا يلزم من امتناع بقاء الحروف امتناع بقاء الصوت لأنّهما متغايران.

المسألة السادسة: في إثبات الصوت في الخارج

قال الشيخ[1]: لمعتقد أن يعتقد أنّ الصوت لا وجود له في الخارج، بل إنّما يحدث في الحس من ملامَسة الهواء المتموّج. ثمّ احتج على بطلانه، بأنّا إذا سمعنا صوتاً وأدركناه أدركنا معه جهته، ومعلوم أنّ الجهة لا يبقى لها أثر في التموّج عند بلوغه إلى الصماخ، فكان يجب أن لا ندرك من الصوت جهته، لأنّها من حيث جاءت دخلت بحركتها تجويف الصماخ، فيدركها الصماخ هناك. ولا يتميز بين الجهات كما في اللمس، فإنّ اليد تلمس ما تلقاه ولا تشعر به إلاّ حيث يلمسه، ولا تفرق بين وروده من جهة وجهة؛ لأنّ اليد لا تدرك الملموس حين ما كان في أوّل المسافة، بل حين انتهى إليها. ولمّا كان التمييز بين الجهات حاصلاً، وكان التمييز بين القريب والبعيد من الأصوات حاصلاً أيضاً، علمنا أنّا ندرك الأصوات الخارجية حيث هي، ولا ندركها حيث هي إلاّ وهي موجودة خارج الصماخ.

لا يقال: إنّما ندرك الجهة لأنّ الهواء القارع إنّما توجه من تلك الجهة، وإنّما نميّز بين القريب والبعيد لقوّة الأثر الحاصل من القريب وضعفه عن البعيد.

لأنّا نقول: إنّ المؤذن قد يكون على جهة اليمين من السامع مثلاً، ويسدّ

١ـ في الخامس من ثانية نفس الشفاء، وانظر البحث في التحصيل: ٧٥٤ ـ ٧٥٥.

ولا يقرّ العلماء اليوم رأي ابن سينا الذي يذهب إلى أنّ للصوت وجوداً في الخارج. فليس في الخارج إلاّ موجات هوائية. امّا الصوت فهو خبرة سيكولوجية تحدث في المركز السمعي في المخ حينما تؤثّر هذه الموجات الهوائية في أعضاء السمع الموجودة في الأُذن الداخلية. راجع الإدراك الحسّي عند ابن سينا: ١١٠.

أُذنه اليمنى ويسمع الصوت بالأُذن اليسرى ويشعر به ويكون المصوت على اليمين، ومعلوم أنّه لا يصل التموّج إلى الأُذن اليسرى إلاّ بعد أن ينعطف على اليمين.

وفيه نظر؛ لأنّا نمنع حينئذٍ إدراك الجهة. وفرقهم بين البعيد والقريب باطل، وإلاّ لكنّا لا ندرك الفرق بين البعيد القوي والقريب الضعيف، ولكنّا إذا سمعنا صوتين متساويين في البعد، مختلفين بالقوة والضعف، يُظن أنّ أحدهما قريب والآخر بعيد. وبالجملة: كان يشتبه علينا القوة والضعف بالقرب والبعد، ولمّا لم يكن كذلك بطل ما قالوه.

واعترض: بأنّا نسلّم أنّا ندرك الصوت الحاصل في تلك الجهة، لكن لا ندرك منه كونه في تلك الجهة؛ لأنّ كونه في تلك الجهة معناه أنّه موجود في جسم حاصل في تلك الجهة، والسمع لا تعلّق له بذلك، وإذا كان كذلك لم يكن لإثبات الصوت قبل وصوله إلى الصماخ منفعة في إدراك جهته، فالمعتمد في إبطال هذا الوهم، ما تقدم من أنّا ندرك الصوت قبل وصول الهواء إلى الصماخ.

وفيه نظر، فإنّا إنّما سعينا لإثبات الصوت في الخارج في تلك الجهة سواء كان ذلك مستفاداً من الحسّ أو العقل.

قال أبو البركات في سبب إدراك الجهة: قد علمنا أنّ هذا الإدراك إنّما يحصل أوّلاً بقرع الهواء المتموّج لتجويف الصماخ، ولهذا يصل من الأبعد في زمان أطول، لكن بمجرّد إدراك الصوت القائم بالهواء القارع لايحصل الشعور بالجهة والقرب والبعد، بل ذلك إنّما يحصل بتتبّع الأثر الوارد من حيث ورد وما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي منها ورد.

والحاصل: أن عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع، فندركه عند الصماخ، وذلك القدر لا يفيد إدراك الجهة، بل إنّا بعد ذلك نتبعه بتأمّلنا، فيتأدّى إدراكنا من

الذي وصل إلينا إلى ما قبله من جهته ومبدأ وروده. فإن كان بقي منه شيء متأدٍ [١] أدركناه إلى حيث ينقطع ويفنى وحينئذ ندرك الوارد ومدده، وما بقي منه موجوداً وجهته وبُعد مورده وقربه وما بقي من قوّة أمواجه وضعفها، ولذلك ندرك البعيد ضعيفاً؛ لأنّه يضعف تموجه. وإن لم يبقَ في المسافة أمر ينتهي بنا إلى المبتدأ لم نعلم من قدر البعد إلاّ بقدر ما بقي، فلا نفرق بين الرعد الواصل إلينا من أعالي الجو وبين دويّ الرحى الذي أقرب منه إلينا. وإذا كان بقربنا رجلان بُعد أحدهما ذراع والآخر ذراعان، وسمعنا كلامهما من غير أن نبصرهما عرفنا بالسمع قدر المسافة من قرب أحدهما وبُعد الآخر [٢].

المسألة السابعة: في سبب اختلاف الصوت [٣]

إعلم أنّ الصوت يختلف تارة بالجهارة والخفاءة، وتارة بالثقل والحِدَّة.

أمّا سبب الأوّل: فهي الأسباب الثلاثة المذكورة في اللون: من اختلاف القوي والضعيف بحيث لا يتميز في الحس، ومن اجتماع صوتين في الجهارة، وحصول واحد في الخفاءة، ومن الاختلاف النوعي.

وأمّا سبب الحدّة: فصلابة المقروع، وملاسته في بعض الأجسام، وقصر المنفذ، وضيقُ منفذ الهواء، وشدة التوائه في بعضها. فيحدث عن هذه الأسباب تَلزُّز وقوة وملاسة سطح في الهواء المتموّج، وتراصّ أجزاء من الهواء المتموّج فيتأدّى على تلك الصورة إلى السمع. وسبب الثقل فقدانها. وهذه الأسباب تقبل الشدة والضعف، والزيادة والنقصان، فإن زادت الأسباب زادت المسببات على تناسب

١ـ في النسخ: «متأدّياً»، وما أثبتناه من المصدر.

٢ـ المعتبر في الحكمة: ٣٣٥ـ٣٣٦.

٣ـ راجع المباحث المشرقية ١: ٤٢٢.

واحد وبالعكس، فتكون نسبة الطول إلى الطول كنسبة النغمة إلى النغمة في الحدّة والثقل، فتكون نغمة نصف الطول نصف نعمة الكل في الثقل، فلأجل ذلك اختلفت الأصوات في الحدّة والثقل.

المسألة الثامنة: في الصَّدَى [١]

أ: الصدى عبارة عن «صوت يسمع عقيب صوت بزمان يسير جداً يحكيه بعينه» [٢]. والسبب في حدوثه، أنّ القارع أو القالع إذا فعلا قرعاً أو قلعاً حصل من أثرهما تموج الهواء بين القارع والمقروع، فإذا قاوم ذلك التموّج شيء من الأجسام كجبل أو جدار أملس بحيث يردّ ذلك التموج ويصرفه إلى خلف، ويكون شكله شكل الأوّل وعلى هيئته، كما يلزم من الكرة المرمي بها إلى الحائط حين تنبو، لزم أن يضطر الهواء إلى التموّج فيما بينهما، وأن يرجع القهقرى فحينئذٍ يحدث من ذلك صوت هو الصدى.

واعلم أنّ الفاعل لهذا الصدى ليس هو الهواء المتموّج المتوجه إلى ما يقاومه أوّلاً ثمّ الراجع، بل هذا الهواء المتموّج أوّلاً يموج هواء آخر بينه وبين ذلك المقاوم. فهذا الصدى يحدث من تموج الهواء الثاني المتموّج عن الهواء الأوّل، لأنّ الهواء المتموج أوّلاً إذا صدمه ذلك الجسم الكثيف لم يبق على ذلك الشكل المخصوص، فبعد رجوعه لا يكون حاملاً لذلك الصوت، فوجب أن يكون حادثاً عن تموج الهواء الثاني الراجع إلى مكان الأوّل حين ذهاب الأوّل إلى ذلك الجبل، ولهذا يكون على صفته وهيئته.

١ـ راجع كتاب النفس لارسطو: ٧٠؛ نفس المصدر من الشفاء؛ التحصيل: ٧٥٥ـ ٧٥٦؛ المباحث المشرقية١: ٤٢٢؛ شرح المواقف٥: ٢٦٧.

٢ـ الصَّدى: الصوت الذي يسمَعُه المُصَوِّت عقيب صياحه راجعاً إليه من الجبل والبناء المرتفع. لسان العرب ٧: ٣١٣.

وكلّ صوتٍ فإنّ له صدى؛ لأنّه متى تموّج عنه هواء لابدّ وأن يتموج إليه حينئذٍ هواء آخر فيكون فاعلاً للصدى. لكنّ بعض الأصوات لا يسمع له صدى إمّا لأجل أنّ المسافة إذا كانت قريبة بين المصوت وبين عاكس الصوت لم يسمع في زمانين بحيث يقوى الحس على تباينهما. وإذا بعدت المسافة بينهما قوى الحس على إدراك التباين [1]. وإذا كان العاكس صُلباً أملس فهو لتواتر الانعكاس منه بسبب قوة النبْو يبقىٰ زماناً كثيراً كما في الحمامات، وهذا هو السبب في أن يكون صوت المغنّي في الصحراء أضعف، وتحت السقف أقوى، لتضاعفه بالصدى المحسوس معه في زمانين كالواحد؛ لأنّ الزمانين المتقاربين في الحس كالواحد، فالصوت الواقع فيهما كصوت مضاعف في زمان واحد.

١ـ في النسخ: «السابق»، و ما أثبتناه من المباحث المشرقية.

الباب الثاني

في الحرف [1]

وفيه مسائل:

المسألة الأُولى: في ماهيته

قال الرئيس: إنّه «هيئة عارضـة للصوت، يتميَّز بها عن صوت آخر مثله في الحدَّة والثقل تميّزاً في المسموع» [2].

وهذا التعـريف يبطل طرداً وعكساً. أمّا الطرد، فـلأنّ هنا هيئات عـارضة للصوت يتميز بها عـن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميّزاً في المسمـوع، مع أنّه ليس شيء منهـا بحرف. وتلـك الهيئات طـول الصوت وقصره، وكـونه مجهـوراً أو خفياً، وطيباً وغير طيب، وكذا كيفيات أُخـر بها يميز الإنسان صوت شخص من صوت شخص آخر.

وأُجيب [3]: بأنّ كون الصوت طيباً أو غير طيب ليس بمسموع؛ لأنّ الطيب إنّما يحصل بتناسب أبعاض الصوت، والتنـاسب غير مسموع؛ لأنّه حين ما يسمع

١ـ راجع رسـائل أخوان الصفا (فصل في معرفـة بداية الحروف) ٣:١٤١ وما يليهـا، وراجع أفضل ما أُلّف في هذا الباب أعني «أسباب حدوث الحروف» للشيخ أبي علي سينا.

٢ـ نفس المصدر من الشيخ: ٦٠.

٣ـ انظر الجواب في نهاية العقول(القسم الثاني)؛ شرح المواقف ٥:٢٧٠، وشرح المقاصد٢:٢٧٩.

أحد أجزاء الصوت فالجزء الآخر غير حاصل، فلا يكون مسموعاً، وكذا القول في الجزء الآخر. وإذا لم يكن التناسب مسموعاً لم يكن كونه طيباً أو غير طيب مسموعاً، بل ذلك أمر يحصل للنفس عند اعتبار تناسب ما بقي في التخيل من تلك الأصوات، وإذا لم يكن مسموعاً لم يدخل في الحدّ.

وأمّا طول الصوت وقصره، فالأمر فيه كذلك أيضاً؛ لأنّ المسموع أبداً هو الصوت الحاصل في ذلك الوقت فأمّا إن حصلا قبل ذلك فهو العكس.[1]

وأمّا الجهارة والخفاء، فلا نسلّم مغايرتها للحدّة والثقل.

وأمّا العكس فهو أنّ الحروف الصامتة البسيطة كالباء والتاء والدال والطاء آنية لا توجد إلّا في الآن ـ الذي هو بداية زمان الصوت ـ فلا تكون هيئات عارضة للصوت، لأنّها لو كانت عارضة له، لما وجدت إلّا مع وجوده، لكنّ هذه الحروف لا توجد مع وجود الصوت، لأنّها إنّما توجد في الآن ـ الذي هو آخر زمان حبس النفس وأوّل زمان إطلاقه ـ والصوت لا يوجد إلّا في زمان إرسال النفس. فإذن هذه الحروف موجودة قبل وجود الصوت فلا يمكن أن يقال: إنّها هيئات عارضة للصوت.

قيل: للمانع أن يمنع عدم عروض هذه الحروف للصوت؛ لإمكان عروضها له كما يعرض الآن للزمان.

وفيه نظر؛ لأنّ الآن ليس موجوداً بالفعل عندهم، وهذه الحروف مسموعة فتكون موجودة قطعاً لابدّ لها من محل موجود قطعاً بالفعل، والآن الذي هو طرف زمان الصوت ليس موجوداً بالفعل. وفرق بين هذه الأشياء وبين الأشياء الآنية؛ لأنّ تلك موجودة في نفسها أو محالّ غير الآن، فلا يلزم من تحقّقها بالفعل تحقّق الآن بالفعل، وهذه تحتاج إلى محل موجود بالفعل، وليس محلّها الأوّل الهواء، بل عارضه وهو الصوت.

١ـ العبارة كذا، وفي النهاية العقول: «فهو غير مسموع».

المسألة الثانية: في أقسام الحرف [١]

إعلم أنّ الحروف على قسمين:

أ: المصوتة [٢].

ب: الصامتة.

فالمصوتة هي التي تسمّى في لغة العرب: حروف المدّ واللين، وهي ثلاثة لا غير: الألف والياء والواو. ولا يمكن الابتداء بها. ولا شك في أنّها هيئات تعرض للأصوات يتميز بها الصوت عن أصوات أُخر تساويه في الحدة والثقل.

وأمّا الصامتة فهي ما عداها ويمكن الابتداء بها، وهي قسمان:

أ: ما لا يمكن تمديده.

ب: ما يمكن.

فالأوّل: كالباء والطاء والدال والتاء، وهي إنّما توجد في الآن الذي هو آخر زمان حبس النفس وأوّل زمان إرساله. ونسبة هذه الحروف إلى الصوت نسبة النقطة إلى الخط والآن إلى الزمان، وهي ليست من جنس الأصوات، ولا من جنس الهيئات العارضة للأصوات، إلاّ على كونها أطرافاً لها، كما يقال: الآن عارض للزمان.

وفيه نظر، لأنّ هذه الحروف مسموعة فتكون أصواتاً.

١ـ راجع المباحث المشرقية ١: ٢٨٨ـ ٢٨٩؛ مناهج اليقين: ٦٨؛ شرح المقاصد ٢: ٢٨.

٢ـ سمّيت مصوتة لاقتضائها امتداد الصوت؛ وسمّي ما يقابلها صامتاً لعدم اقتضائه ذلك. شرح المواقف ٥: ٢٧١.

ثمّ إنّ إطلاق اسم الحرف على كلّ واحدٍ من هذه الحروف أولى من إطلاقه على غيرها؛ لأنّ الحرف هو الطرف وهذه الحروف بالحقيقة هي الأطراف.

وأمّا ما يمكن تمديده فعلى قسمين:

أ:منها ما الظن الغالب أنّها آنية في الحقيقة، و إن كانت زمانية في الحس.

ب: ماالظن الغالب أنّها زمانية في الحس والحقيقة.

أمّا أ: فكالحاء والخاء وشبههما، لأنّ الحروف الآنية الموجودة منها ما لا تكون إلّا بعد حبس قويّ للنفس ثمّ إرسال قوي، ومثل هذا الحبس والإطلاق لا يقع إلّا في أزمنة يتميز بعضها عن البعض في الحبس كالباء والتاء.

ومنها ما لا يحتاج إلى ذلك، بل يكتفى بكونه في حبس أو إرسال كيف اتفق، ومثل هذا الحبس والإرسال ممّا يمكن وقوعه في أزمنة صغيرة بحيث لا يقع الشعور بامتياز بعضها عن البعض لغاية صغرها كالحاء والخاء، فإنّه يغلب على الظن أنّ الحاء إنّما يمتد في الحس، لا لأنّه في نفسه يمتد، بل لأنّه بتوالي منه أعداد كثيرة في أزمنة متقاربة جداً، كلّ واحدٍ منها آني، فلأجل ذلك يظن أنّه من الحروف الزمانية وأنّ المسموع منها حرف واحد يمتد في الزمان و إن كان في التحقيق من الحروف الآنية.

وأمّا ب: فمثل السين والشين فإنّها زمانية في الحس والحقيقة، وهي هيئات عارضة للصوت عروضاً ذاتياً يستمر باستمراره. وهذا يقتضي قيام العرض بالعرض خلافاً لما صار إليه الأشاعرة.

فهذا هو البحث التام في ماهية الحرف. ولا حاجة له إلى التعريف، لما سبق من أنّ الأُمور المحسوسة لا يجوز تعريفها؛ لأنّه يشتمل على إضافات واعتبارات أخفى منها.

وقد بقي الكلام في أحكام الحروف، وهي إمّا في المفردات أو المركبات. والمفردات إمّا صوامت أو مصوتات.

المسألة الثالثة: في أحكام الصوامت

وهي سبعة:

الأوّل: إعلم أنّ الحروف المستعملة في لغة العرب مشهورة معلومة وهي: حروف التهجّي. وهنا حروف أُخر في لغات غيرها ليست مشهورة لوجودها في بعض اللغات، حتى أنّ مَن ولد على غير تلك اللغة يعسر عليه النطق بها، وحيث الأمر كذلك جاز أن تكون هنا حروف أُخر لا نعرفها، ولعل في المقدور حروفاً أُخر غير المستعملة في لغات أهل زماننا، فلا دليل قاطع على حصر الحروف في عدد معين، بل ولا على تناهيها، فجاز أن تكون غير متناهية، كما في الألوان؛ لأنّ معروضها قابل للشدة والضعف، وهي تختلف باختلافه فيهما، ومراتب الشدة والضعف غير متناهية، لكن لمّا لم يُنطَق بها ظن فيها التناهي من غير قطع.[١]

الثاني[٢]: الحروف الصامتة، إمّا مختلفة أو متماثلة، والمختلفة إمّا أن يكون اختلافها بالذات أو بالعرض. أمّا الاختلاف الذاتي فكالحاء والجيم والتاء والدال. وبالجملة فكل ما يختلف مخرجه فإنّ فيه اختلافاً ذاتياً. وأمّا الاختلاف العرضي، فذلك بأن يختلف الحرفان المتساويان في الماهية بأُمور عارضة، وهي بالاستقراء ثلاثة:

أ ـ أن يكون أحدهما متحركاً والآخر ساكناً.

ب ـ أن يكونا متحركين، لكن حركة أحدهما مخالفة لحركة الآخر، كالضمة مع الفتحة أو الكسرة.

ج ـ أن يختلفا بالجهارة والخفوت. ومن ذهب إلى أنّ الاختلاف بالشدة والضعف اختلاف نوعي جعل هذا الاختلاف من قبيل ما يختلف فيه الحرفان

---

١ ـ وقد توقف الرازي في هذا الحكم . راجع نهاية العقول.

٢ ـ راجع شرح المواقف٥: ٢٧٣.

بالذات، وجعل اختلاف الحرفين بالذات كالحاء والجيم اختلافاً جنسياً.

الثالث: اعلم أنّه لا يمكننا النطق بحرفين من هذه الحروف دفعة واحدة من مخرج واحد. والحكم بذلك ضروري، لكن قد اختلف في أنّ هذا امتناع الاجتماع لذات الحرفين، أو لفوات شرط، أو لحضور مانع. والوجه التوقف.[1]

وقد ذهب جماعة من المتكلمين أنّ الاختلاف بالجهارة والخفاءة راجع إلى كثرة أجزاء أحدهما دون الآخر، كما قالوا في الألوان، وهو مبني على إمكان اجتماع المثلين.

وفي كلام أبي هاشم أنّ الحرف المضموم مخالف للمفتوح، وقياس قوله بتضاد المختلف من الحروف يقتضي الحكم بتضاد هذين الحرفين المتساويين إذا اختلفا بالضم والفتح وما أشبههما.

وهذا غير صحيح؛ لأنّ المضموم إنّما خالف المفتوح باقتران حرفين مختلفين به، فإنّ الضمة حرف زائد، وكذا الفتحة، ولهذا تصيران واواً و الفاً عند الإشباع.

الرابع[2]: في تضاد الحروف. اختلف الجبائيان على تضاد الحروف المختلفة بالذات كالحاء والجيم مثلاً. وهو ظاهر قول الكعبي. وتوقف أبو عبد الله البصري في تضادهما، وهو الذي قال به قاضي القضاة في أكثر كتبه. وقال في شرح كشف الأعراض أنّها غير متضادة.

احتج الشيخان بأنّه يستحيل منّا إيجاد حرفين في محل واحد لا لشيء سوى التضاد، وهو ممنوع لجواز استناد الاستحالة إلى الاحتياج إلى آلة أو غير ذلك.

واعلم أنّه لا يتأتّى على رأي الأوائل الحكم بتضاد الحروف المختلفة لعدم

١ـ كذلك توقف الرازي في المصدر نفسه.

٢ـ راجع المحيط بالتكليف: ص ٣١٤ـ ٣١٥، و ٣٣٥ـ ٣٣٦.

اتحاد موضوعهما. فـإنّ كلّ حرفٍ له مخرج خاص لا يتأتى نطـق الآخر منه، وشرط التضاد عندهم التعاقب على موضوع واحد بالإمكان.

واحتج من نفى التضـاد بأنّ ذلك لو ثبت لكان حُكماً من الأحكـام، فلابدّ فيه مـن دلالة يدل عليـه، فلمّا انتفت الـدلالة وجب القطع على نفـي التضاد، كما أنّا[لمّا] فقدنا هذه الطريقة في المعاني نفيناها.

وليس بجيد لأنّـه لا يلزم من عدم الدليل عـدم المدلول.على أنّ الحكم إنّما يعدم عنـدهم عنـد عدم الدليـل إذا كان الحكم مـوجباً عن الـذات لا يقف على اختيار مختار، أو أن يكون متى لم تثبت الدلالة قدح في حكم الحكيم. وأمّا عند فقد هذين فـلا يجب عند عدم الدلالـة القطع على نفي الحكم عندهم. قـالوا: وإذا لم تتضاد الحروف بعضها مع بعض لم يكن لها ضـد من غير هذا القبيل، وإنّما يشتبه الحال فيه مع الخرس والسكوت، أمّـا الخرس فإنّه فساد يلحق آلة الكـلام، إمّا من رطوبـة مفرطة أو جفاف مفـرط، والأشياء المختلفة لا تنفي شيئاً واحـداً، لأنّ ضد الواحد واحد، فإن جعل الخرس عجزاً كان المضاد له القدرة، فكيف يضاد الكلام مع اختلافهما.

وأيضاً لـو كان الخرس ضداً للكلام لم يصـحّ وصف القديم تعالى بـالقدرة على خلق الكلام في لسان الأخرس. وعلى هذه الطـريقة صحّ أن يتكلّم الواحد بها في الصدى مع وجود الخرس في تلك الحال.

وأمّا السكوت فـلا يضاد الكلام أيضاً؛ لأنّه يصحّ أن يكون سـاكتاً في حال هو متكلم بها في الصدى. والوجه أنّ الخرس والسكـوت عدم الكلام عما من شأنه أن يكون متكلماً، لكن يفترقان بأنّ العدم في أحدهما لآفة والآخر لا لآفة.

الخامس: إذا قلنا في حرف: إنّـه متحرك أو ساكن، لم نشر بـذلك إلى وجود حـركـة في الحرف أو سكـون فيـه؛ لأنّ الحركـة والسكـون مـن صفـات الأجسـام

فيستحيل عروضها للهيئات العارضة للصوت أو لطرفه، بل المراد منه أنّه يوجد عقيب الحرف الصامت حرف مصوت مخصوص.

السادس [١]: الصامت إنّما يصفو عن الشوائب ويظهر ظهوراً جلياً عند الإسكان، أمّا عند الحركة فإنّه يمتزج بحركة شيء ممّا بعده، للتجربة.

لا يقال: إنّه عند الإسكان يمتزج به شيء ممّا قبله.

لأنّا نقول: جرس الحرف بعده لا قبله، فلا يمتزج بذلك الجرس الحرف الذي قبله، بل الذي بعده.

السابع: الابتداء بالصامت الساكن محال للاستقراء. ومنهم من جوزه، وإلاّ لزم توقف الشيء على تقدم ما يوجد بعده، وهو محال.

بيان الشرطية: أنّ حركة الحرف عبارة عن تحرك الصوت بعده، فلو توقف النطق بالصامت على الحركة التي هي حرف مصوت متأخر عنه لزم تقدم المصوت على الصامت المتقدم عليه، هذا خلف.

المسألة الرابعة: في أحكام المصوتات [٢]:

وهي:

أوّلاً: أوسع المصوتات الألف ثمّ الياء ثمّ الواو؛ لأنّ ذلك معتبر بمقدار انفتاح الفم.

ثانياً: أثقل الحركات الضمة، لأنّ حصولها إنّما يكون بفعل العضلتين الصلبتين الواصلتين إلى طرفي الشفتين. ثمّ الكسرة؛ لأنّه يكفي فيها العضلة

١ـ راجع المصدر نفسه.

٢ـ راجع نهاية العقول؛ شرح المواقف٥: ٢٧٤ـ٢٧٥.

الجاذبـة الواحـدة، ثمّ الفتحة التـي يكفي فيها عمـل ضعيف لهذه العضلة. وقـد يختلف ذلك بحسب الأمزجة والأهوية.

ثالثاً: الحركات أبعاض المصوتات، فإنّ الضمة جزء من الواو، والفتحة جزء من الألف، والكسرة جزء من الياء، لوجهين:

أ: المصـوتات قـابلة للـزيادة والنقصـان والشدة والضعـف، وكلّ ما كـان كذلك فله طرفان، وليس هنا طرف في النقصان إلاّ هذه الحركات، بالاستقراء.

ب: لـو لم تكن الحركات أبعـاضاً مـن المصوتـات لما حصلت المصوتـات بتمديد هذه الحركات، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أنّ الحركـة إذا كانـت مخالفة لهذه المصـوتـات، فإذا ذكـرت الحركة لم يمكنك أن تذكـر المصوت، إلاّ باستئناف حرف صامت آخـر تجعله تبعاً له، وليس الأمر كذلك بشهادة الحس، فالمقدم مثله.

رابعاً: المصـوتات ــ وهي حـروف المد واللين ــ ينتهي تمديـدها إلى الهمـزة بالاستقراء. ولميته .إنّ الصـوت لا يتولد من حركة الانبساط الحاصـل باستدخال النسيم، بـل من حركـة الانقبـاض الحاصل من إخـراج الهواء الدخـاني، ولـذلك الانقباض حدّ معين، إذ لا يمكن إخراج كلّ ما في الرئة من الهواء، وإلاّ لخرج معه الروح. فـإذا انتهى إخراج الهواء إلى حيث لا يمكـن الازدياد عليه وقفـت الطبيعة وانقبض النفس وانقطع، فهناك مخرج الهمزة، فلا جرم أنّ الهمزة تتولد.

خامساً: الحرف الصامت المتحرك سابق على الحركة، لوجهين:

أ: الصامت البسيـط حقيقةً وحساً آني، فوجـب أن يحدث في الآن الفاصل بين زمـاني الحبس والإطـلاق، والحركـة مصوت إنّما تحدث في زمـاني الحبس والإرسـال. وما حـدث في الآن الـذي هو أوّل زمـان وجـود الشيء يكون لا محالـة سابقاً على ما يحدث في ذلك الزمان.

ب: لو كانت الحركة سابقة على الحرف لكان المتكلم بالحركة غنياً عن التكلم بالحرف، لأنّ السابق غني عن المسبوق، لكن التكلم بالمصوت ابتداءً محال، فهو غير سابق.

واحتج ابن جِنِّي [١] بوجهين آخرين:

الأوّل: الحركة حالة في الحرف، والحالّ متأخر عن المحل.

الثاني: لو كانت الحركة سابقة على الحرف لصحّ [٢] الإدغام، والتالي باطل فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أنّ الإدغام إنّما يصحّ بحرفين أوّلهما ساكن والثاني متحرك، فلو كانت حركة الحرف الثاني سابقة لكانت تلك الحركة متخلّلة بينه وبين الأوّل، فلا يقع الطرفان في آن واحد، فلا يكون الإدغام حاصلاً، لكن الإدغام حاصل بالحس.

واعترض [٣] على الأوّل: ببطلان الصغرى؛ لأنّ الصامت البسيط آني والحركة زمانية حاصلة بعد مضي هذا الصامت، فكيف يوجد فيه. والكبرىٰ؛ لأنّ تقدم المحل على الحال تقدم عقلي لا زماني، والمطلوب هنا التقدم الزماني.

وعلى الثاني: لا نسلّم أنّه لو لم تقع الحركات في آن واحد لم يحصل الإدغام؛ لأنّ حصول الحرفين المتماثلين في المخرج الواحد دفعة واحدة جمع بين المثلين وهو محال، ولا يجوز أن يتوقف عليه الإدغام الذي ليس بمحال.

١ـ عثمان بن جنّي الموصلي، أبو الفتح: من أئمّة الأدب والنحو، ولد بالموصل وتوفّي ببغداد سنة ٣٩٢هـ. من تصانيفه: شرح ديوان المتنبي، شواذ القراءات، اللمع في النحو وغير ذلك وهو كثير. الاعلام للزركلي ٤: ٢٠٤.

٢ـ نهاية العقول: «لما صح».

٣ـ والمعترض هو الرازي في المصدر نفسه.

المسألة الخامسة: في أحكام المركبات

والنظر فيها يتعلق بأمرين:

الأمر الأوّل: الكمية

إعلم أنّ أعدل المركبات، المركبة من ثلاثة أحرف، لوجهين:

أ: الكلام إنّما يتم بالحركة وهي إنّما تتم بأُمور ثلاثة: المبدأ والوسط والنهاية، وهذه الأشياء حاصلة بالفعل في الثلاثيات، أمّا الثنائيات فإنّها ناقصة، وما فوق الثلاثة كثرة زائدة.

ب: الحرف المبتدأ به لا يكون إلاّ متحركاً، والموقوف عليه لا يكون إلاّ ساكناً، وبين المتحرك والساكن تنافر، فلا بدّ من متوسط بينهما يكون معدلاً بينهما، فإذن الاعتدال إنّما يتم بهذه الثلاثة.

لا يقال[1]: هذا المتوسط لا يخلو عن الحركة والسكون، فإن كان متحركاً كان منافراً للثالث، وإن كان ساكناً كان منافراً للأوّل، فالذي فررتم منه وقعتم فيه، والإشكال عائد عليكم.

لأنّا نقول: الحركة الابتدائية أثقل من الحركة المتوسطة، فالملائمة بين الحركة المتوسطة وبين السكون أكثر منها بين الحركة الابتدائية والسكون.

وفيه نظر، فإنّ الحركة الثانية توجب كلال الآلة فتكون أثقل من الابتدائية، بل المعتمد أنّ النطق بحرفين متحركين يوجب الملال عن الحركة فيستلذ السكون أكثر ممّا يستلذ عقيب النطق بالحركة الواحدة.

الأمر الثاني: الكيفية[2]

إعلم أنّ البحث هنا إمّا أن يتعلق بتركب الحروف، أو الحركات، أو

١ـ انظر الاشكال وجوابه في المصدر نفسه.

٢ـ س و ج: «النظر الثاني في الكيفية».

السكنات، أو تركب الحروف مع الحركات، أو مع السكنات، أو تركب الحركات مع السكنات. فالجميع ستة: ثلاثة متفقة، وثلاثة مختلفة.

أمّا تركب الحروف، فقد يكون متنافراً، وقد يكون متلائماً. أمّا التنافر فسببه أمّا في الحروف المتماثلة فكثرة الأفعال؛ لأنّها تقتضي ضعف القوة الجسمانية، فيحصل التنافر. وأمّا المختلفة فأقسامها أربعة؛ لأنّها إمّا أن تكون قوية أو ضعيفة، وعلى التقديرين فإمّا أن تكون متقاربة المخرج أو متباعدة المخرج.

الأوّل: الصلبة المتقاربة المخرج، وهي أشدّ الأقسام تنافراً، لأنّ الحروف المتقاربة المخرج يكون الفاعل لحبس الهواء الفاعل لها عضلة واحدة. فإذا كانت الكلمة مركبة من أمثال هذه الحروف لم يمكن التكلم إلاّ بأن يتوارد على العضلة الواحدة أفعال كثيرة شاقة. وذلك يوجب ضعفها وكلالها، فلهذا يعسر التكلم بأمثال هذه الكلمات.

لا يقال: فكان ينبغي أن يكون التكلم بالحرف الواحد مراراً كثيرة في المشقة أكثر من[1] التكلم بهذه الحروف المتنافرة.

لأنّا نقول: الفرق بينهما ظاهر فإنّ التكلم بالحرف الواحد مراراً كثيرة سبب لكلال الآلة، لكنّه سبب لحصول ملكة التكلم به، لأنّ تكرار الفعل مرة أُخرى سبب لحصول الملكات فتعارضت علة اليسر والسهولة، وعلة العسر والتنافر. وأمّا التكلم بالحروف المختلفة المتقاربة المخرج فقد اجتمع فيه سبب الكلال الموجب لضعف الآلة، ولم يحصل تداركه بحصول الملكة، فكان حصول التنافر والصعوبة فيه أكثر.

الثاني: ما يقابله وهو الحروف الرخوة المتباعدة المخرج، وهو يقتضي سهولة النطق بها من الوجهين: الرخاوة والتباعد. فأمّا السهولة باعتبار حصول الملكة، فلا.

١ـ في نهاية العقول: «مثل» بدل «أكثر من».

الثالث: السهلة المتقاربة.

الرابع: الصلبة المتباعدة. ويشبه أن يكون هذا أصعب من الأوّل.

وهذا التقسيم بحسب التلائم والتنافر إنّما هو بحسب النظر إلى حال الحروف من حيث هي هي، وقد يتغير عما قلناه بسبب اختلاف الأمزجة والأهوية.

أمّا تركّب الحركات، فإنّ ثقله وخفته تابعان لثقل الحركة وخفتها، فكلما كانت الحركات أثقل كان تركّبها أثقل، وكلّما كانت أخف كان تركّبها أخف. والحكم في الممتزج من الثقال والخفاف تابع للأغلب.

وأمّا تركب السكنات، فقد اختلف فيه، فالجمهور منعوا منه؛ لأنّه لو صحّ لزم الابتداء بالساكن وهو متعذر، فالمؤدّي إليه مثله.

واحتج المجوزون لوقوعه بأنّ الحروف الممتدة مع المدغم يجتمع فيها ساكنان.

وأُجيب: بأنّ الأمر وإن كان كذلك إلاّ أنّ الأوّل مصوت والثاني صامت ولا نزاع فيه، لأنّ الخط يبتدئ من نقطة فلا محالة ينتهي إليها، إنّما الممتنع توالي الصامتين.

لايقال: إنّا قد نقف على الثلاثي ساكن العين و حينئذٍ يلزم اجتماع الساكنين الصامتين.

لأنّا نقول: ذكروا أنّ الصامت الأخير تشوبه حركة مختلسة ، ثمّ إذا جوّزنا اجتماع الساكنين فلا شكّ أنّ اجتماعهما مع الحروف الممتدة أقرب منها مع غيرها.

وأمّا تركّب الحروف مع الحركات، فإنّها بالنسبة إلى الكل على السواء. وكذا تركّب الحروف مع السكون.

وأمّا تركّب الحركة بالنسبة إلى السكون، فلا شك في أنّ الحركة كلّما كانت أخف كانت أقرب إلى السكون.

البحث الخامس: في الكيفيات المذوقة والمشمومة

وفيه مسائل:

المسألة الأُولى: في الطعوم [1]

الجسم إمّا أن يكون عديم الطعم، وهو التفه المسيخ [2]، أو يكون ذا طعم.

والأوّل إمّا أن يكون عادماً للطعم حقيقة، أو عادماً له في الحس فقط وهو الذي يكون له في نفسه طعم، إلاّ أنّه لشدة تكاثفه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فيدركه، فإن احتيل في تحليل أجزائه وتلطيفها أُحسّ بطعمه كالنحاس والحديد، فإنّ اللسان لا يدرك منهما طعماً لأنّه لا يتحلل من جرمهما شيء يصير إلى الرطوبة المبثوثة في اللسان التي هي واسطة في حس الذوق، ولو احتيل في قسمته [3]أجزاء صغاراً لظهر له طعم قوي.

والثاني الذي يكون ذا طعم، فإمّا أن يكون طعمه بسيطاً أو مركباً، وبسائط

١ـ قارن الرابع من ثانية نفس الشفاء؛ شرح الإشارات٢: ٢٤٤ـ ٢٤٥؛ المباحث المشرقية ١: ٤٢٤ ـ ٤٢٦؛ شرح المواقف٥: ٢٧٦ وما يليها؛ مناهج اليقين: ٦٥؛ كشف المراد: ٢٢٣؛ شرح المقاصد: ٢٨٦.

٢ـ الأطعمة التَّفِهة: التي ليس لها طَعْمُ حلاوة أو حُموضة أو مرارة، ومنهم من يجعل الخبز واللحم منها. لسان العرب ٢: ٣٩. والمسيخ من اللحم الذي لا طعم له، ومن الطعام الذي لا ملح له ولا لون ولا طعم، ومن الفاكهة ما لا طعم له. لسان العرب ١٣: ١٠٢.

٣ـ في المباحث المشرقية: «تصييره».

الطعوم ثمانية تحصل من التفاعل الجاري بين أحد الثلاثة، أعني: اللطيف، والكثيف، والمعتدل؛ لأنّ الجسم الحامل للطعم لا ينفك عن أحد هذه الثلاثة، وبين أحد الثلاثة، أعني: الحار، والبارد، والمعتدل.

فثلاثة تحدث من تفاعل الحار مع الكثيف واللطيف والمعتدل، فإنّ الحار إن فعل في الكثيف حدثت المرارة، وإن فعل في اللطيف حدثت الحَرافة [١]، وإن فعل في المعتدل حدثت الملوحة.

وثلاثة تحصل من تفاعل البارد مع الكثيف واللطيف والمعتدل، فالبارد إن فعل في الكثيف حدثت العفوصة [٢]، وإن فعل في اللطيف حدثت الحُموضة، وإن فعل في المعتدل حدث القبض.

وثلاثة تحصل من تفاعل المعتدل مع اللطيف والكثيف والمعتدل، فإنّ المعتدل إن فعل في اللطيف حدثت الدُّسومة، وإن فعل في الكثيف حدثت الحلاوة، وإن فعل في المعتدل حدثت التفاهة الغير البسيطة [٣]. فالحرافة أسخن

١ـ طعم يلذع اللسان بحرارته كطعم الفلفل.

٢ـ طعام عَفِص: بَشِع وفيه عُفوصَة ومرارة وتقبُّض يَعْسر ابتلاعه. لسان العرب ٩ :٢٨٩.

٣ـ فالطعوم البسيطة تسعة تحصل من ضرب القوى الفاعلة الثلاث (الحرارة والبرودة والمعتدلة) في الثلاث المنفعلة (الكثيفة واللطيفة والمعتدلة)، للتوضيح انظر الشكل التالي:

١ـ الحرارة
- ١ـ الكثيفة ← ١ـ المرارة
- ٢ـ اللطيفة ← ٢ـ الحَرافة
- ٣ـ المعتدلة ← ٣ـ الملوحة

٢ـ البرودة
- ١ـ الكثيفة ← ٤ـ العفوصة
- ٢ـ اللطيفة ← ٥ـ الحُموضة
- ٣ـ المعتدلة ← ٦ـ القبض

٣ـ المعتدلة
- ١ـ الكثيفة ← ٧ـ الحلاوة
- ٢ـ اللطيفة ← ٨ـ الدسومة
- ٣ـ المعتدلة ← ٩ـ التفاهة

الطعوم، ثـمّ المرارة، ثمّ الملوحـة؛ لأنّ الحِرِّيف أقوى على التحليل مـن المرّ، فكان أسخن منه.

وإنّما أُخرت الملوحة عن المرارة أمّا بـالإنّية، فلأنّ الملح المرّ والبورق [١] أكثر تسخيناً من الملح المأكول . وأمّا باللّمية، فـلأنّ الملوحة إنّما تتولد من مخالطة أجزاء أرضية محترقة يابسـة المزاج مُرّة الطعم بأجزاء مائية قليلـة الطعم أو عديمة الطعم مخالطة باعتدال، فإنّها إن كثـرت أمرّت، وهذه الأجزاء المائية غير معتبرة في المرارة، ومن هـذا تتولـد الأملاح وتملح الميـاه. وقد يصنع مـن الرمـاد والقلي والنورة وغير ذلك، بـأن يطبخ في الماء ويصفـى ويغلى ذلك الماء حتـىٰ ينعقـد ملحـاً، أو يترك فينعقد بنفسه.

والعفوصـة أبردها ثـمّ القبض ثمّ الحموضـة، ولهذا فإنّ الفواكه التـي تحلو تكون فيهـا أوّلاً عفوصـة شديـدة التبريد، فإذا اعتـدلت يسيراً بإسخـان الشمس المنضج مالت أولاً إلى القبض، ثمّ إلى الحموضة مثل الحصرم، وفيما بين ذلك تكون إلى قبـض يسير ليس بعفـوصـة، ثمّ تنتقـل إلى الحلاوة إذا عملـت فيهـا الحرارة المنضجة. وقـد تنتقل من العفـوصة إلى الحلاوة من غير تحميـض، لكن الحامض وإن كان أقلّ برداً مـن العفص فهو في الأكثر أكثر تبريداً منه، للطـافته ونفوذه في الظاهر والباطن وشدة غوصه.

١ـ البُـورق: ـ بالضم ـ أصناف مائي وجَبلي وأرمني ومصري وهـو النَّطرون مسحوقُه يُلطـخ به البطن قريباً من نار، فـانّه يخرج الدود، ومدوفاً بعسل أو دهن زنبق تُطلى بـه المذاكير، فانّه عجيب للباءَة. القاموس المحيط٣:٣٠٩.

أنواع البورق مختلفة، ومعادنه كثيرة كمعادن الملح، ومنه ما يكون أحمر وأبيض وأغبر. والنطرون وإن كان مـن البُورَق، فـانّ له أفـاعيل غير أفاعيـل البورق. ومنـه صنف يسمّى بـورق الخبز، لأنّ الخبازين بمصر يحلونه بـالماء، ويغسلون به ظاهر الخبز، فيكسبه بريقـاً. ومنه فطاع جَلاّء، والناس يغسلـون به أبـدانهم في الحمام، فيجلوهـا ويغسل الـوسخ. والبورق أقـوى من الملح. المعتمـد في الأدوية المفردة: ٤١ ـ ٤٢.

والعفص يقارب القـابض في الطعم، لكن القابض يقبض ظـاهر اللسان، والعفص يقبض الظاهر والباطن معاً.

المسألة الثانية: في اجتماع الطعوم

إعلم أنّ بسائط الطعوم عنـد الأوائل هي التسعة المذكورة [١]، وعند معتزلة البصرة أنّ الطعوم الخالصة خمسـة: الحلاوة والحموضة والمرارة والملوحـة والحرافة، وما عداها يجوز أن تكون بسيطة ويجوز أن تكون مركبة.

وقد يجتمع طعمان في جرم واحد مثل اجتماع المرارة والقبض في الحُضَض [٢]، ويسمى البشاعة. ومثل اجتماع المرارة والملوحة في السَّبخة [٣]، ويسمى الزُّعوقة [٤]. ومثل اجتماع الحلاوة والحرافـة في العسـل المطبـوخ. ومثل اجتماع المرارة والحرافـة والقبض في البـاذنجان. ومثـل اجتماع المرارة والتفاهـة في الهندبـاء [٥]. ويشبه أن تكـون هذه الطعـوم إنّما تكون بسبب أنّها مـع ما تحدث ذوقـاً يحدث بعضها لمسـاً

١ـ راجع توابع المزاج من الفن الرابع من طبيعيات الشفاء.

٢ـ حُضَض: شجرة مشوكة لها أغصان، طولها ثلاثة أذرع وأكثر، وعليها الورق، وهي شبيهة بورق شجر البَقْس ملزَّز، ولها ثمر كالفلفل، ملزز مرّ المذاق أملس، ومن هذه الشجرة يتخذ الحضض. المعتمد في الأدوية المفردة: ٩٧ـ٩٨.

٣ـ سبخة: أرض ذات نَزٍّ وملح. القاموس١: ٥١٦.

٤ـ طعام زُعاق: كثير الملح. لسان العرب٦: ٤٥.

٥ـ الهندب، والهِندبا، والهِندِباء، والهِندَباء: وهو بقلة من احرار البُقول، يُمَدُّ ويقصر. قال الأزهري: أكثر أهل البادية يقولون هِندَب، وكل صحيح. لسان العرب١٥: ١٤٦.

وهو برّي وبستـاني، كريه الطعم، بارد يـابس درجة أُولى. وبرودة البستاني منه أكثـر من برودة البري، وأقلّ يبسـا، والبرّي منه أقوى مـرارة، وأشد كـراهية. وكـلاهما قابض، مبرد جـداً للمعدة. المعتمد في الأدوية المفردة: ٥٣٩ ـ ٥٤٠.

فيتركب من الكيفية الطعمية ومن التأثير اللمسي شيء واحد لا يتميز في الحس، فيصير ذلك الواحد كطعم واحد متميز، فإنّه يشبه أن يكون طعم من الطعوم المتوسطة بين الأطراف يصحبه تفريق وإسخان يسمى ذلك كلّه حرافة، وآخر يَصحبه طعم وتفريق من غير إسخان وهو الحموضة، وآخر يصحبه مع الطعم تكثيف وتجفيف، وهو العفوصة. ولا شك أنّ الحرافة تفعل تفريقاً والعفوصة قبضاً، فالمدرك بحس الذوق كلّه طعم أو شيء مركب من الطعم ومن تفريق الحاسة؟ فيه احتمال.

قال أفضل المحققين في حصر الطعوم في التسعة: إنّ العفوصة والقبض مختلفان بالشدة والضعف، وهما لا يوجبان الاختلاف النوعي، إذ لو أوجب الشدة والضعف الاختلاف نوعاً، لكان كلّ واحدٍ من هذه الأنواع نوعين[١]، بل الطعوم فيها اختلافات كثيرة كما بين حلاوة العسل وحلاوة السكر وحلاوة الدبس وغيرها. وأيضاً المركبات لا حدّ لها[٢].

المسألة الثالثة: في الروائح[٣]

وهي كيفيات محسوسة بحاسة الشم، لم يوضع لأنواعها أسماء لخصوصياتها، بل وضعوا لها من طريق الموافقة والمخالفة، بأن يقال: رائحة طيبة أو منتنة، وهذا كما يقال في الطعم إنّه طيب أو غير طيب، من غير تصور فصل يخص الطيب من غيره. أو من طريق الاشتقاق، بأن يشتق لها من الطعوم المقاربة لها أسماء فيقال: رائحة حلوة ورائحة حامضة، كأنّ تلك الروائح التي اعتيد

١ـ س: «لكل واحد من هذه الأنواع نوعان».

٢ـ نقد المحصل: ١٤٤.

٣ـ قارن كتاب النفس لأرسطو طاليس: ٧٦؛ المعتبر لأبي البركات٢: ٣٣٩؛ شرح المقاصد٢: ٢٨٨.

مقارنتها للطعوم تنسب إليها، وتعرّف بها [١].

خاتمة [٢]: هذه الكيفيات المحسوسة أعراض لا جواهر، وقد نازع في ذلك قوم غير محققين فقالوا: الكيفيات المحسوسة جواهر تُخالط الأجسام، فالسواد جوهر وكذا البياض وغيرهما من الألوان، والحرارة جوهر وكذا البرودة وغيرها من الكيفيات المذكورة.

وهذا خطأ فإنّها لو كانت جواهر، فإمّا أن تكون أجساماً أو لا. والأوّل باطل، وإلاّ لكان لها طول وعرض وعمق هو لون، ومعنى أنّه طول وعرض وعمق ليس معنى أنّه لون، فإنّه يمكن زوال اللون مع بقاء هذه الأبعاد بعينها، فإمّا أن يكون للّون طول وعرض وعمق غير هذا أو لا يكون له إلاّ هذا، فإن كان له مقدار غير هذا تداخل البُعدان، وهو محال. وإن لم يكن له بعد سوى هذا فليس لذات اللون إذن مقدار، بل إنّما يتقدر بما يحله، ولا امتناع فيه.

وأمّا الثاني: وهو أن تكون هذه الأشياء جواهر غير أجسام، فإمّا أن تكون بحيث يحصل من تركّبها أجسام أو لا، فإن كان الأوّل لزم أن يكون ما لا قدر له يجتمع منه ما له قدر، وهو إنّما يصحّ لو قلنا بالجوهر الفرد وسيأتي البحث فيه.

وإن لم يكن فإمّا أن يكون بحيث يصحّ أن يفارق الجسم الذي هو فيه أو لا، فإن صحّ فإمّا أن يمكن أن لا يبقى في جسم أصلاً أو لا يمكن، فإن أمكن فإمّا أن يكون مشاراً إليه أو لا، فإن كان مشاراً إليه، كان جسماً لاستحالة الخلاء فيمتنع

١ـ أمّا تقسيم الروائح الشائع الآن فهو التقسيم الذي وضعه هيننج (Henning) والذي قال فيه بست روائح أوّلية هي: رائحة الفواكه، ورائحة الزهور، ورائحة الراتنج، ورائحة التوابل، ورائحة العفن، ورائحة المحروق. ووضع كروكر وهندرسون (Crocker & Henderson) حديثاً تصنيفاً آخر للروائح الأوّلية يمتاز ببساطته، إذ قالا بأربع روائح أوّلية فقط هي: عطري (مثل المسك)، وحامضي (مثل الخل)، ومحروق (مثل البن المحروق)، ودهني (مثل رائحة دهن الحيوانات والعرق). الإدراك الحسّي عند ابن سينا، للدكتور نجاتي: ص ١٠٢ـ١٠٣.

٢ـ قارن التحصيل: ٣٩٩ـ ٤٠١؛ المباحث المشرقية ١: ٤٢٧ ـ ٤٢٨.

وجود اللون في جهة لا جسم فيها. ولأنّ الوضع المعين إنّما يستحقه ذو الوضع بواسطة المادة المعينة فيمتنع أن لا يكون في مادة. وإن لم يكن مشاراً إليه لم يكن محسوساً، فلا يكون هو البياض الذي نبحث عنه مثلاً، لأنّا إنّما نطلق البياض على اللّون الذي من شأنه أن يفعل تفريقاً في البصر، فما لايكون كذلك لا يكون بياضاً.

وأمّا إن امتنع أن يوجد إلاّ في جسم فحينئذٍ يكون محتاجاً إلى المحل لذاته، وقد عرفت أنّ المحتاج إلى المحل يمتنع انتقاله عنه. فإذن هذه الكيفيات أُمور وجودية لا يعقل قيامها إلاّ في الأجسام، ولا معنى للعرض سوى ذلك.

اعترض: بإمكان كونها أجساماً، ونسلّم أنّ مفهوم الطول والعرض والعمق مغاير لمفهوم اللون، ولكن هذه الأبعاد غير الجسم، فلا يلزم من مغايرة هذه الأبعاد للّون مغايرة الجسم له، بل هذه الأبعاد أعراض من باب الكم، والجسم هو الأمر الذي تُفرض فيه هذه الأبعاد، فَلِمَ لا يجوز أن يكون ذلك الأمر هو نفس اللون؟

لا يقال: الجسمية عبارة عن قبول هذه الأبعاد، والمفهوم من قبول هذه الأبعاد غير المفهوم من اللون.

لأنّا نقول: ليست الجسمية عبارة عن نفس هذه القابلية، لأنّ القابلية أمر نسبي إضافي، والصورة الجسمية ليست مجرد نسبة وإضافة، بل الصورة الجسمية ماهية تلزمها قابلية هذه الأبعاد، فلِمَ لا يجوز أن تكون تلك الماهية هي نفس اللون؟

فالحاصل: أن كلامهم هنا إنّما يتمشى إذا جعلوا ماهية الجسم الأمر الذي تلزمه هذه القابلية، ثم يمكنهم أن يثبتوا كون تلك الماهية مغايرة في المفهوم لمفهوم كونه لوناً[1].

١ـ العبارة كذا في المخطوطة، وهي في المباحث المشرقية هكذا: «فالحاصل أنّ كلامهم في هذا الموضع إنّما يتمشّى إذا جعلوا ماهية الجسم نفس الطول والعرض والعمق وهم لا يقولون بذلك، ومتى جعلوا ماهية الجسم الأمر الذي تلزمه هذه القابلية لم يمكنهم أن يثبتوا كون تلك الماهية مغايرة لمفهوم كونه لوناً». نفس المصدر.

سلّمنا أنّ اللون ليس جسماً، فلِمَ لا يجوز أن يكون جزءاً منه؟

قولهم: يستحيل أن يتألف الجسم من اجتماع ما لا قدر له.

فنقول: الهيولى والصورة لا مقدار لأحدهما في خاص ذاته مع تركّب الجسم منهما، فجار أن يكون اللون عديم المقدار في ذاته ويكون جزءاً للجسم؟

بل الطريق أن نقول: إذا شاهدنا جسماً أسود فإمّا أن يكون السواد نفس الجسمية أو داخلاً فيها أو خارجاً عنها. والأوّل باطل؛ لأنّ مفهوم الجسمية مشترك بين الجسم الأسود والأبيض، وهما متباينان في مفهوم الأسودية والأبيضية.

ولأنّ الجسم يصحّ وصفه بالأسودية والأبيضية، ونفس الأسودية لا يصحّ وصفها بالأسودية ولا بالأبيضية.

ولأنّ السواد يضاد البياض، والجسم لا يضاده.

والثاني أيضاً باطل؛ لأنَّه لو كان السواد جزءاً من الجسمية المشتركة لكان مشتركاً؛ لأنّ جزء المشترك إمّا مساوٍ له أو أعمّ منه؛ لاستحالة أن يكون أخص، فيلزم أن يكون السواد مشتركاً كاشتراك الجسمية، فكل ما صدق عليه الجسمية صدق عليه أنّه أسود، فلا يكون الأبيض وغيره جسماً، هذا خلف.

وأيضاً فإمّا أن يكون كلّ واحدٍ من السواد والبياض جزءاً للجسم فكل جسم أسود وأبيض معاً، وهو باطل بالضرورة.

وأمّا خروجهما معاً عن الجزئية فيكونان عارضين له، وهو المطلوب. أو جعل أحدهما جزءاً دون الآخر من غير أولوية، وهو محال.

فوجب أن يكون السواد خارجاً عن مفهوم الجسم، فإمّا أن يصحّ وجوده مفارقاً عن الجسم أو لا. والأوّل محال إذ لا خلاء في العالم حتىٰ يوجد ذلك اللون فيه. ولأنّه لو وجدت الجهة الفارغة وفرضنا حصول السواد فيها كان لذلك السواد

امتداد في تلك الجهة، ومفهوم الامتداد مغاير لمفهوم السوادية، فيكون ذلك للسواد مقداراً[١]، والمقدار إنّما يوجد في المادة، فالسواد موجود في المادة.

وأمّا أن يُفرض غير مشار إليه فنقول: تلك الحقيقة التي كان يمكننا أن نشير إليها بالحس مابقيت، بل الباقي شيء آخر، وليس كلامنا فيه، فإنّ وقوع اسم السواد عليه وعلى هذا المشار إليه باشتراك الإسم لتغايرهما في الحقيقة. فثبت أنّ السواد والبياض وسائر الكيفيات أُمور مقارنة للجسم خارجة عن ماهيته ممتنعة المفارقة عنه. ومعلوم أنّها غير مفهوم الجسم لزوال السواد عنه وحصول البياض له مع بقاء ماهيته في الحالين غير مختلفة.

فعلمنا أنّ جميع أنواع الكيف موصوف بجميع صفات الأعراض وخواصّها، فيكون عرضاً.

وفيه نظر؛ لإمكان أن يكون السواد والبياض وغيرهما من الكيفيات صوراً نوعية للأجسام كالنارية والمائية وشبههما.

والحاصل أنّا نقول: إنّ الكيف خارج عن مفهوم الجسمية خروج الصور النوعية عنها، وغير مفارقة للجسمية عدم مفارقة الصور النوعية لها، فلا يلزم من هذا أن يكون اعراضاً للجسمية كما لايلزم من الصور النوعية.

١ـ العبارة كذا، وهي في المباحث المشرقية هكذا: «فيكون مع ذلك السواد مقدار».

الفصل الثالث:

في القسم الثاني من الكيف وهو:

الكيفيات الاستعدادية [1]

وفيه مسائل:

المسألة الأُولى: في أنواعه

إعلم أنّ أقسام الاستعداد ثلاثة:

أ: الاستعداد الشديد على أن ينفعل كالممراضية [2] واللين، وهذا يسمّى اللاقوّة.

ب: الاستعداد الشديد على أن لا ينفعل كالصلابة والمصحاحية [3].

ج: الاستعداد الشديد على أن يفعل كالمصارعيّة. وهذان القسمان يندرجان تحت اسم القوّة.

١ـ قارن الفصل الثاني من المقالة الخامسة من مقولات الشفاء: ١٨٤؛ الفصل الثاني من المقالة الرابعة من الهيات الشفاء، وتعليقة صدر المتألّهين؛ النجاة: ٢١٤ ـ ٢١٦؛ المباحث المشرقية ١: ٤٣٠ ـ ٤٣٣؛ كشف المراد: ٢٢٤؛ شرح المواقف٦: ١٥٨؛ شرح المقاصد٢: ٣٨٩.

٢ـ رجل ممراض: سريع التأثر و كثير القبول للمرض.

٣ـ وذلك هو الهيئة التي صار بها الجسم لا يقبل المرض. التحصيل: ٣٢.

وهذا أولى من تقسيم بعضهم هذا النوع من الكيفيات إلى التهيؤ للدفع، وهو القوّة، أو التأثر وهو اللاقوة، فإنّه ليس اسم القوة للدفع فقط، فإنّ الصلابة قوّة، وهي تهيؤ لأن لا ينفعل بسرعة، والبطء لا قوّة، وليس بمتأثّر عن شيء، بل هو ما تقطع الحركة بسببه مسافة قليلة. فالقوة اسم لاستعداد بسببه يفعل الشيء بسهولة، أو ينفعل بعسر، واللاقوة اسم لاستعداد بسببه يفعل بعسر أو ينفعل بسهولة.

واعلم أنّا إذا أردنا قسمة الكيف إلى أنواعه الأربعة وإدخال هذه الأقسام الثلاثة تحت نوع واحد احتجنا إلى ذكر معنى محصل مشترك بين الثلاثة بحيث يجعل نوعاً للكيف وجنساً للأقسام الثلاثة، فنقول: إنّه المبدأ الجسماني الذي به يتم حدوث أمرٍ حادث على أنّ حدوثه مترجح به، أو استعداد جسماني حامل [١] نحو أمر من خارج.

والأوّل أجود، لأنّ الاستعداد إضافي فلا يكون نوعاً للكيف [٢]. وهذا الرسم يتناول الأقسام الثلاثة، فإنّ الفاعل والمنفعل يشتركان في أنّ حدوث الحادث إنّما يتم بهما. ثمّ إنّ القوة على الانفعال يترجح بها حدوث ذلك الانفعال، والقوة على المقاومة يترجح بها حدوث المقاومة، والقوة على الفعل يترجح بها حدوث الفعل، والأقسام الثلاثة مشتركة في أنّها مبادئ جسمانية لحوادث مترجحة بها.

و لا خلاف في دخول القوّة على الانفعال، والقوّة على اللاانفعال تحت هذا النوع، وأمّا القوّة على الفعل فقد أخرجها الشيخ منه [٣]. فنذكر في تحديد القدر المشترك بين القوّتين الأولين: «إنّه الذي يترجح به القابل في أحد جانبي قبوله ولا قبوله».

١ـ في المباحث المشرقية: «كامل».

٢ـ هذا ما ذكره الرازي، ويمكن الاجابة عليه بأنّ الاستعداد من الكيفيات ذات الاضافة لا من مقولة الاضافة، فهو كالعلم الذي هو من الكيفيات النفسانية وتلزمه الاضافة بين العالم والمعلوم.

٣ـ وهو الحق عند الرازي فراجع نفس المصادر.

المسألة الثانية: في أنّ القوّة على الفعل غير داخلة في هذا النوع

زعم القدماء أنّ القوّة على المصارعيّة داخلة في هذا النوع. وفي التحقيق ليس كذلك، لأنّ المصارعية تتعلق بأُمور ثلاثة:

الأوّل: العلم بتلك الصناعة.

الثاني: القوّة القوية على تلك الأفعال.

وهذان من باب الحال والملكة [1]، فلا يدخلان تحت هذا النوع؛ لامتناع دخول حقيقة واحدة تحت مقولتين.

الثالث: كون الأعضاء في خلقتها الطبيعية بحيث يعسر عطفها ونقلها. وهو في التحقيق عبارة عن القوة على المقاومة واللاانفعال، وهو أحد القسمين المذكورين.

لا يقال: القدرة على تلك الأفعال لها اعتبار من حيث إنّها قدرة، وهي من باب الحال والملكة، واعتبار آخر من حيث إنّها قدرة شديدة، أو من حيث إنّها فاعلة بسهولة، وهي بهذا الاعتبار من هذا الباب.

لأنّا نقول: الذي فيه قوّة الانصراع أشد، ففيه أيضاً قوّة الصرع، لكنّها ضعيفة. والذي فيه قوّة الصرع ففيه قوّ ة الانصراع حاصلة، لكنّها ضعيفة، ففي كلّ منهما قوّة الأمرين، لكنّها في أحدهما أقوى، وفي الآخر أضعف.

فهذا الاختلاف إن كان في الماهية وجب أن لا تكون شدة القوّة خارجة عن ذات القوّة، فإنّ الشيء لا يختلف باختلاف ما ينضم إليه من خارج، وإذا لم تكن الشدة موجوداً آخر، بل القوّة القوية موجود واحد يخالف بماهيته الوحدانية القوّة الضعيفة، ودخلت تلك الحقيقة في أحد الجنسين امتنع دخولها في الجنس الآخر.

وإن كان الاختلاف في العوارض فهو محال؛ لأنّه يلزم أن تكون هناك قوة واحدة باقية وتعرض لها الشدة لا لقوة أُخرى انضافت إليها، بل كيفية غير القوّة

١ـ إن ضعفا فهما من باب الحال، وإن قويا فمن الملكة.

قارنت القوّة فصارت بها أشد تأثيراً وفعلاً، وهو باطل. ومع بطلانه فالمقصود حاصل؛ لأنّ القوّة القوية إذا كانت من نوع القوّة الضعيفة، والقوّة الضعيفة غير داخلة في هذا القسم من الكيفية فالقوّة[1] القوية أيضاً غير داخلة، لأنّ أحد المثلين إذا لم يدخل تحت جنس لم يكن الآخر داخلاً تحته.

وأيضاً الحرارة لها قوّة شديدة على الإحراق، فلو دخلت تحت جنس الانفعاليات والانفعالات لزم تقوّمها بجنسين، وهو محال. فإذن القوّة الشديدة لا تدخل تحت هذا الجنس.

المسألة الثالثة: في أنّ الصلابة واللين وجوديان أم لا ؟

قد سبق فيما تقدم في الكيفيات الملموسة أنّ الصلابة هي الاستعداد الطبيعي نحو اللا انفعال، وأنّ اللين هو الاستعداد الطبيعي نحو الانفعال، فليس جعل أحدهما عدماً للآخر أولى من العكس. فإذن ليس التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فهما إذن كيفيتان وجوديتان.

إلاّ أنّ لقائل أن يقول: الاستعداد الطبيعي تلزمه أُمور ثلاثة:

الأوّل: اللا انغمار وهو عدمي.

الثاني: المقاومة المحسوسة.

الثالث: بقاء الشكل على ما كان، وهما وجوديان.

وذلك الاستعداد لا يجوز أن يكون عدمياً، لأنّه علّة لأمرين وجوديين، وعلّة الموجود موجودة، فذلك الاستعداد أمر وجودي.

وأيضاً الانغمار ـ كما حققناه ـ حركة حاصلة في سطح الجسم مقارنة لحدوث شكل مخصوص فيه واستعداده لقبول الحركة، لأنّه جسم طبيعي، واستعداده لقبول ذلك الشكل لأنّه متكمّم[2]. وإذا كان كونه جسماً طبيعياً

١ـ ج: «القوة».

٢ـ في المخطوطة: «مثلين»، وما أثبتناه من المباحث المشرقية.

ذا كم[1] هو العلّـة لهذه القابلية استحـال أن تكون هنـاك كيفية أُخرى تفيـد هذه القابلية، لأنّ ما ثبت لذات الشيء استحال احتياجه في إثباته له إلى شيء آخر.

وإذا ثبت أنّ استعـداد الانفعـال ليس بكيفيـة زائدة وجب أن يكـون الاستعداد نحو اللاانفعال لعلّة وجودية لاستحالة أن يكون سببه نفس المادة التي هي علّة الاستعداد، ولا أيضاً زوال وصف عن المادة، إذ ليس الاستعداد للانفعال علّة وجوديّة حتى يكون زوالها علّة الاستعداد لللا انفعال.

فإذن علّة استعداد اللا انفعال أمر وجودي، وهذا يوجب الظن بأنّ التقابل بين الصلابة واللين تقابل العدم والملكة.

وفيه نظر؛ فـإنّه لا يلزم من كون الـوجودي لازماً لأمرٍ أن يكـون ذلك الأمر وجودياً. والاستعداد لقبول الانغمار وإن كان حاصلاً للمادة، لكن الاستعداد لعدم قبوله أيضاً حاصل للمادة، ولا يكفي الاستعداد والقبول في الحصول.

قال الشيخ: «وأمّا الرطوبة واليبوسـة والصلابة واللين ففي أمرها نظر، فإنّها إمّا أن تكـون ماهيتها هي أنّها استكمال استعـداد في أن ينغمر ويتشكل بسهـولة، وفي أن لا ينغمـر ولا يتشكل بسهـولة. أو يكـون أمـراً آخر هـو في نفسـه موجـود محصل، وتلزمـه هذه الكيفية، ويكـون إنّما يحس من جهة الأمر الآخـر حتى تكون هذه الكيفية دليلاً على ذلـك الوجود الآخر. وهذا يتبيّن بأن يتأمل حـاله في دخوله في الحس، أهو له من حيث ينغمر، أو لا ينغمر، أو من جهة شيء آخر؟

أمّـا أنّه لا ينغمـر فعدمـي، إنّما يجب أن يحسّه الحس على سبيل تعطلـه كما يتعطل عند الظلمة. وإبصارنا للظلمـة هو أن لا نبصر شيئاً. ثمّ الصلـب يشبه أن يكون إدراكنـا له باللمس كالإدراك الـوجودي[2]، واللين كغير الوجـودي، الذي لا يحسّ معه بممانعة أصلاً.

١ـ الكلمة مشوشة في المخطوطة، وما أثبتناه من المباحث المشرقية.

٢ـ في النسخ: «للوجودي»، وما أثبتناه من المصدر.

وأمّا الانغمار الذي في اللين فهو قبول حركة على هيئة، والحركة مع الهيئة غير محسوسة إلاّ بواسطة، فقد يحس الانغمار أيضاً بالبصر دون اللمس، وكذا سرعة الحركة إلى الشكل وبطؤها، فلا يكون ذلك دليلاً على أنّ الصلابة واللين أوالرطوبة أواليبوسة قد أحسّتا بالبصر.

فإذن ليس ما يلمس هو الانغمار وعدمه، ولا أيضاً الاستعداد، فإنّ الاستعدادات من حيث هي استعدادات معانٍ تعقل، وكذلك فإنّ قوّة المصارعي لا يحسها مصارعه، بل يحس هناك صلابة المقاومة. وكذا الزق المنفوخ فيه الهواء، فإنّ الهواء الذي فيه لم يصلب بوجه أصلاً، بل هو في طبيعته كما كان، لكن الحس يحسه كما يحس الصلب. وكذا الرياح فإنّ الأمر الذي نحس من المقاومة هو غير الاستعداد الطبيعي الذي في الشيء الموجود، فإنّ الهواء لم ينعقد في طبعه صلباً وإن انحصر في الزق، ولا بأن صار ريحاً، بل الاستعداد الطبيعي موجود فيه ولا يحس به، فإذن المعنى الذي يحس بذاته إن كان لابدّ من معنى يحسّ بذاته هو غير ذلك الاستعداد، وإن كان يقارنه ويصحبه وغير نفس حركة الانغمار و غير الانغمار، فأحد هذه عدم والآخر من باب الحركة لا من باب الكيف، والثالث من جنس الكيفيات التي في الكميات حتىٰ دون الكيفيات الانفعالية والانفعالات. والذي يقع من هذا الجنس في المعنيين المعتبرين في الرطوبة واليبوسة هو ما يحس منهما، والذي يقع في الباب الآخر، أعني باب القوة واللاقوة، هو ما لا يحس منهما وهما متلازمان».[1]

واعلم أنّ الشيخ جعل الصلابة واللين في الإشارات من الكيفيات الانفعالية. وقسّم الانفعال إلى السريع والبطيئ، لئلا يحصل الشك في الصلابة وأشباهها في كونها انفعالية؛ لأنّها ليست ممّا لا ينفعل موضوعها، بل هي ممّا ينفعل موضوعها بطيئاً[2].

١ـ الفصل الخامس من المقالة الخامسة من مقولات الشفاء: ١٩٤ـ١٩٥.

٢ـ شرح الاشارات ٢: ٢٤٥.

الفصل الرابع:

في القسم الثالث من الكيف وهو:

الكيفيات المختصة بالكميات[1]

وفيه مسائل:

المسألة الأُولى: في حقيقة هذا القسم

قيل في تعريفه: إنّه الكيفية التي تعرض أوّلاً للكمية، وبواسطتها للجسم، فإنّ الشكل يعرض أوّلاً للمقدار، وكذا الاستقامة والانحناء.

اعترض[2]: بأنّ الخِلْقَة مجموع اللون والشكل، وهي تعرض أوّلاً للجسم الطبيعي فإنّه ما لم يحصل جسم طبيعي لم تحصل خلقة.

فنقول: الأُمور العارضة للكمية: منها ما يعرض لها بسبب أنّها كمية، ومنها ما يعرض بسبب أنّها كمية شيء مخصوص، وفي كلا القسمين العارض إنّما عرض للكمية أولاً.

١ـ قارن الفصل الأوّل من المقالة السادسة من مقولات الشفاء:٢٠٧؛ الفصل التاسع من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء؛ وتعليقة صدر المتألّهين؛ والمباحث المشرقية ١ :٥٣٧ وما يليها، وشرح المواقف ٦:١٥١ وما يليها؛ كشف المراد:٢٥٥؛ شرح المقاصد٢:٣٨٣.

٢ـ أُنظر الاعتراض والاجابة عليه في مقولات الشفاء.

ثمّ اللـون حامله الأوّل السطح. والجسـم بنفسه غير ملونّ، بل معنـى كون الجسم ملوناً أنّ سطحه ملونّ.

وليست القوّة واللاقوّة حـاملهما العمق وبتوسط الجسم، بل يحملهما الجسم بمادته وصورته.

فالخلقـة ملتئمة مـن الشكل وحاملـه السطح بـذاته، ومن اللـون وحاملـه السطح لكونه نهايةً لجسم طبيعي. فـالحامل الأوّل للخلقة هو الكم. لكن يشكل بلزوم دخـول اللون والضوء فيـه، لأنّ حاملهما الأوّل السطح مـع أنّهما داخلان في الانفعالات والانفعاليات. ووجود حقيقة واحدة في جنسين محال.

واعلم أنّ التعـريف الذي ذكرنـاه أوّلاً يدخل فيـه ما يكون عـارضاً للشيء بواسطـة الكمية بتمام مـاهيته كالاستقـامة والانحنـاء، أو ببعض أجزائه كـالخلقة المركبة من الشكل واللون، وكونها من هذا الباب بما فيه من الشكل.

المسألة الثانية: في أقسامه

إعلم أنّ المشهور عند جماعة الحكماء من أقسام هذا النوع من الكيف أنواع ثلاثة: ١ـ الشكل. ٢ـ وما ليس بشكل. ٣ـ وما هو حاصل من شكل وغير شكل. وجعلوا الشكل على ما هو المشهور من أمره أنّه: ما أحاط به حدّ كالكرة والدائرة، أو حـدود كـالمربع والمكعـب. وما ليـس بشكل كـالاستقـامـة والانحنـاء للخط وكالتقعير والتحـديب والتسطيح للسطـح. والذي يحصل مـن شكل وغير شكل هو المسمىٰ صورة وخلقة، وهو الشكل من حيث هو محسوس في جسم طبيعي أو صناعي وخصوصاً بالبصر. وذلك بأن يكون لـه لون ما فيكون الشكل الملون خلقة وصورة.

فلما ذكرت هـذه الوجوه الثـلاثة، قيل: ويشبـه أن يكون للكيفية نـوع رابع.

فتذبذب الشرّاح، فقال بعضهم: إنّه نعني به الأُمور التي تسمّى في الفلسفة الأُولى: كيفيات، التي هي الأُمور المفارقة أصلاً كالمُثُل المظنونة والتعليميات، أو كالعقول التي لا تلابس المادة. ولم يشعروا بأنّ إطلاق اسم الكيفية على ذلك، وعلى هذه المعدودات إنّما هو بالاشتراك اللفظي. وليس حدّ الكيفية في جميعها واحداً فلا يكون ما يجمع تلك الأشياء نوعاً من أنواع الكيفية زائداً على أنواع الكيفية المذكورة.

وقال آخرون: إنّ ذلك هو الثقل والخفة، مع أنّهما عند الكل من جملة ما سلف ذكره، ومع ذلك فإنّهم بأجمعهم جزموا تربيع الأقسام ولم يجعلوا للكيفية نوعاً خارجاً عن الأجناس الأربعة.

والحق أنّ هذا القسم الرابع لابدّ منه، لكن ليس هو ما ذكروه، بل الكيفيات العارضة للكميات المنفصلة كالزوجية والفردية فإنّه خواص هذه الأعداد ليست أعداداً ولا فصولاً لها، بل هي عوارض تعرض لأنواعها لازمة. وليست من مقولة المضاف ولا باقي المقولات فهي من الكيفيات. وليست من الحالات والملكات، ولا قوّة، ولا عجز، ولا كيفيات محسوسة، فهذا هو النوع الذي أهملوه. ولمّا كانت هذه صعبة لم يمثل في قاطيقورياس بها، بل بما تقدم؛ لأنّه وضع للمبتدئين.

وطريق تمييز هذه الأقسام بعضها عن بعض أن نقول: الكيفية المختصة بالكمية إمّا أن تكون مختصّة بالمنفصل كالزوجية والفردية، أو بالمتصل وأقسامه أربعة: الزمان، والجسم، والسطح، والخط.

أمّا الزمان والجسم فلم يدل دليل على اختصاصهما بكيفية لا توجد في الجسم الطبيعي إلّا بواسطتهما. وأمّا السطح والخط، فالعارض للخط هو الاستدارة والاستقامة. وأمّا العارض للسطح فإمّا أن يعرض له لأجل كونه محاطاً بالخط، أو ليس لأجل ذلك، فالأوّل الشكل والثاني اللون ومجموعهما الخلقة.

المسألة الثالثة: في الاستقامة والاستدارة[١]

رسم اقليدس[٢] الخط المستقيم بأنّه «الموضوع على مقابلة أي النقط كانت عليه بعضها لبعض»؛ فإنّ الخط المستقيم إذا فرض عليه نقط متعددة كم كانت فإنّها بأجمعها تكون على سمت واحد، بحيث لا يكون بعضها أرفع من بعض، بل يكون وضع جميعها بالإضافة إلى الخط وضعاً واحداً.

ورسم أرشميدس[٣] بأنّه «أقصر خط يصل بين نقطتين»؛ لأنّ كلّ نقطتين فرضتا أمكن أن يوصل بينهما بخطوط كثيرة مقوسة، وخط واحد مستقيم هو

١ـ قال الجرجاني: «الاستقامة: هي كون الخط بحيث تنطبق أجزاؤه المفروضة بعضها على بعض على جميع الأوضاع» و عرّف الاستدارة بأنّها «كون السطح بحيث يحيط به خط واحد ويفرض في داخله نقطة تتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منه إليه» التعريفات: ٨.

٢ـ اقليدس: عالم رياضيات يوناني نشأ في الاسكندرية ربما في عهد بطليموس (٣٢٣ـ ٢٨٥ ق.م) أنشأ مدرسة مشهورة بالاسكندرية وقام بتنظيم وتنسيق علم الرياضيات في عصره وضمنه مؤلفه «الأُصول» المحتوي على ثلاث عشرة مقالة ظلّت حتى عهدنا هذا، أساس دراسة مبادئ الهندسة، ويحتمل أن يكون الجزء الأكبر من هذه المقالات من أبحاث اقليدس و إضافاته، وليست مجرد جمع معلومات رياضية. و من مؤلّفاته الأُخرى «الظاهرة» و «التقويم» و «البصريات» و «القسمة». الموسوعة العربية الميسّرة: ١٨٥.

٣ـ أرشميدس: (٢٨٧ـ ٢١٢ ق.م) رياضي وفيزيائي ومخترع اغريقي، اشتهر ببحوثه في الهندسة (الدائرة، الاسطوانة، القطع المكافئ) والفيزياء والميكانيكا والهيدروستاتيكا، وضع قاعدة أرشميدس للأجسام المغمورة، وله اختراعات كثيرة منها آلات حربية ومرايا محرقة وآلة سماوية تمثل الحركات الظاهرة للأفلاك بدقة عجيبة. من مصنفاته كتاب المسبع في الدائرة، وكتاب مساحة الدائرة، وكتاب الكرة والاسطوانة، وكتاب المثلثات، وكتاب المفروضات، وغيرها. راجع الموسوعة العربية الميسّرة: ١١٨، وتاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم: ٢١٠.

أقصرها.

وهذا التعريف ليس بصواب، لأنّ المستدير يمتنع أن يصير مستقيماً، فلا يمكن انطباقه عليه، فلا يوصف بأنّه أقصر أو أطول أو مساوٍ.

وبهذا يظهر فساد قول من قال: كلّ قوسٍ فهي أعظم من وترها؛ فإنّ ذلك يقال على سبيل التخيّل الكاذب.

ورسم أيضاً بأنّه «الذي تتطابق أجزاؤه بعضها بعضاً على جميع الأوضاع»؛ فإنّ المستقيم إذا قسمته أمكن أن يطابق بين أحد القسمين والآخر على جميع الأوضاع. بخلاف المنحني، فإنّك إذا فصلت منه جزءاً ثمّ انطبق ذلك الجزء على باقي الخط المنحني، فربما ينطبق عليه بوضع واحد، بأن يجعل محدَّب أحدهما في مقعَّر الآخر. فإن جعل مقعره على مقعره لم يتطابقا.

ورسم أيضاً بأنّه «الذي إذا أُثبتت نهاياته و أُدير كما يدار المحور لم يتغيّر عن وضعه». وأمّا المنحني فإنّه عند الفتل[1] تتغير الجهة المحدبة إلى غير وضعها.

ورسم أيضاً بأنّه «الذي يستر وسطه طرفيه».

وأمّا السطح المستوي فالرسوم الثلاثة الأُول جارية فيه، فإنّه يصدق عليه أنّه «إذا خطّ فيه خطوط كثيرة لم يكن بعضها أرفع وبعضها أخفض». وأنّه «أصغر السطوح التي نهاياتها واحدة». وأنّه «الذي تطابق أجزاؤه بعضها بعضاً على كلّ الأوضاع».

١ ـ الكلمة في ق مشوشة، وما أثبتناه من ج، و في المباحث المشرقية: «القلب».

المسألة الرابعة: في إثبات الدائرة

نعني بالدائرة [١]: «السطح المستوي الذي يحيط بـه خط واحـد في داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منهـا إلى المحيط متساوية» وقد اتفق الجميع من المتكلّمين والفلاسفة على إثبات الخط المستقيم. وأمّا الدائرة فقد أنكرها مثبتوا الجزء الذي لا يتجزأ من الحكماء والمتكلمين، وأثبتها النافون له منهم.

واحتج مثبتوا الدائرة بوجوه [٢]:

الأوّل: الجسم إمّـا بسيـط أو مـركب، والبسيـط لابـدّ منـه، وإلاّ لـزم نفي المركب، فيلزم نفي الأجسام بأسرها، وهو محال. والشكل الطبيعي للبسيط إنّما هو الكرة، لأنّ طبيعته واحدة، والواحـد لا تتكرر آثاره الطبيعية [٣]، وغير الكرى من الأشكـال كثير، فلا يصـدر عن البسيـط إلاّ الكـرة، ويحصل من قطعهـا بنصفين دائرتان عليهما.

وفيه نظـر بمنع استناد الشكل إلى الطبيعة، كيف وأنّـه لازم للجسم بسبب التناهي الذي ليس لازماً للماهية.

الثاني: إذا تخيّلنـا سطحاً مستـويـاً وتخيلنا خطـاً مستقيماً مرسـومـاً في ذلك البسيط، وأثبتنـا أحد طـرفيه على ذلـك السطح، ثمّ حـرّكنا ذلـك الخط على ذلك

١ـ الدائرة: منحن مقفل تقع جميع نقطه في مستوى واحد، وعلى نفس البعد من نقطة تسمّى المركز. كما يمكن تعريف الـدائرة أيضاً بأنّـها قطاع مخروط نتج عن تقـاطع مستوي عمودي على محور مخروط مع سطح ذلـك المخروط. ويطلق اسم الـدائرة أيضاً على المسـاحة التي يحيـط بها ذلك المنحني، بينما يسمىّ المنحني نفسه بمحيط الدائرة. الموسوعة العربية الميسّـرة: ١١٨.

٢ـ انظر الوجوه في التحصيل: ٤٠٤.

٣ـ قال الشيخ: «ويجب أن يكون الشكل الّذي يقتضيـه [طبيعة] البسيط مستديراً وإلاّ لاختلف هيئته في مادّة واحدة عن قوّة واحدة» شرح الإشارات٢ :٢٠٣.

البسيط حول ذلك الطرف الثابت إلى أن يعود إلى موضعه الذي ابتدأت منه الحركة، حدث من هذه الحركة دائرة؛ لأنّ الطرف المتحرك من الخط تحرك على مسافة، والنقطة لا مساحة لها. فالمسافة التي تحركت عليها النقطة ليس لها عرض فهي خط مستقيم، هي في وسط هذا السطح المستدير. وكلّ الخطوط المستقيمة الخارجة منها إلى المحيط متساوية؛ لأنّ كلها مساوٍ للخط المتحرك، والخطوط المساوية للخط الواحد متساوية، فثبتت الدائرة.

ولابدّ من إقامة الدلالة على ثبات أحد طرفي هذا الخط حال حركة الآخر، ولأنّ هذه الدائرة وهمية لا حقيقية.

الثالث: لنفرض جسماً قائماً على سطح معتدل قياماً معتدلاً، فالطرف المماس للسطح يلاقي بنقطة منه نقطة من السطح، فإذا أُميل ذلك الجسم حتى سقط، فإن ثبتت تلك النقطة في موضعها فقد فعل كلّ واحدة من النقط المفروضة في رأس المتحرك ربع دائرة. وإن لم تثبت فإمّا أن يكون عند انحدار أحد الرأسين إلى السفل يصعد الآخر إلى العلو أو لا، بل يتحرك على السطح.

ويلزم من الأوّل أن يكون كلّ من الطرفين قد فعل نصف دائرة ومركزها النقطة المتجددة[1] بين الصاعد والهابط.

والثاني محال؛ لأنّ ذلك الانحدار ليس طبيعياً ولا قسرياً، لأنّ القاسر ليس إلاّ أنّ الطرف العالي لمّا نزل وتعذر انعطاف ذلك الجسم ليبسه واتصاله، اضطر العالي إلى تحريك السافل، لكن هذه الضرورة تندفع باشالة السافل، فيكون المحرك منقسماً إلى قسمين: أحدهما مائل إلى فوق بالقسر، والآخر إلى السفل بالطبع، وبينهما مركز هو حدّ الحركتين. فظاهر أنّه إن لزم عن انحدار الطرف الفوقاني إلى السفل حركة الطرف الأسفل إلى فوق وجبت الدائرة، وإن لم يلزم فوجود الدائرة أظهر.

١ـ كذا في النسخ والشفاء، وفي النجاة: ٢١٧: «المتحددة»، وفي المباحث المشرقية: «المنحدرة».

وهـذا أيضـاً وهمي لا حقيقي، لكن الشيـخ سلك نهجـاً آخـر [١] ألزم فيه القائلين بثبوت الجزء إثبـات الدائرة، وهو أنّه لا شكّ أنّ هنا دائرة محسـوسة، فإن كـانت حقيقيـة فـا لمطلوب، وإن لم يكـن في الحقيقة كـذلـك فإنّما يكـون بسبب تضريس على بسيطها وتقعير و [٢] لا يكون لها مركز في الحقيقة، بل في الحس.

فنقول: إذا وضعنا طرف خط ـ مركب من أجزاء لا تتجزأ ـ على ما هو مركز في الحس، ووضعنا الطـرف الآخر من ذلك الخط على جـزء من المحيط، ثمّ نـزيله عنه ونضعـه على الجزء الذي يلاصق الجزء الأوّل من المحيط، فـإن لم ينطبق عليه، فذلـك يكون إمّا بـزيادة أو نقصان، فـإن كانت الـزيادة والنقصان بمقـدار جزء، أمكن إلحاقه به أو حذفه عنه حتى تتـم الدائرة. وإن كان أقل من جزء لزم انقسام الجزء. وإن انطبق عليـه، فإن كان بين هـذا الجزء والجزء الأوّل فرجـة، فإن لم تتسع للجزء فقـد وجد مـا هو أصغـر من الجزء، وذلك يـوجب التجـزئة، وإن اتّسعت ملئت به. وإن لم تكن بينهما فرجة، فقد وجد في المحيط جزءان متصلان لا انفراج بينهما، ويكون الخط الخارج مما فرض مـركزاً ممكن الانطباق عليهما. وإذا أمكن في جـزئين نقلنـا البحث منـه إلى ثالـث ورابع، وهكـذا حتى يـأتي على جميع أجـزاء الدائرة.

واعلم أنّ هـذا مبني على إمكان ثبات الطـرف من الخط الذي عنـد المركز وهو ممنوع.

المسألة الخامسة: في أنّ المستقيم يخالف المستدير بالنوع [٣]

إنّه من المعلوم أنّ بين الخط المستقيم والخط المستدير مخالفة، ولا شك في أنّ

١ـ في الفصـل التاسع مـن المقالـة الثالثـة من إلهيات الشفـاء. راجع أيضـاً إلهيات النجـاة(فصل في الاستطراد لإثبات الدائرة).

٢ـ في النسخ:«أو»، ولعلّ الصواب ما أثبتناه طبقاً للمعنى.

٣ـ قارن المباحث المشرقية١ :٥٤٢ـ ٥٤٣.

المتصف بهما هو الخط. وذلك الخط الموصوف بالاستقامة لا يجوز بقاؤه عند زوال الاستقامة، لأنّه عارض للسطح العارض للجسم، فما لم يتغير حال الجسم استحال تغير حال الخط. ومتى تغير حال الجسم في امتداداته فقد عدم الزائل، وحدث الطارئ.

فإذن يستحيل أن يبقى الخط المستقيم بعينه عند زوال وصف الاستقامة. فإذن الاستقامة تكون فصلاً أو لازمة للفصل، وكيفما كان وجب أن يكون مخالفاً للمستدير بالنوع.

وأيضاً فقد عرفت أنّه ما لم يعرض للجسم تغيّر لم يتغيّر حال الخط. ثمّ إنّ الجسم إذا انحنى بعد ما لم يكن كذلك، فذلك إمّا لأنّه تفرق اتصال خطّه [1]، و لو كان كذلك لكان ذلك الخط قد انقسم إلى خطوط، وكلّ واحدٍ منها مستقيم. و إمّا أن يكون لأنّ ذلك الخط بعينه قد امتدّ، وهو باطل؛ لأنّ الخط الواحد لا يكون بعينه موضوعاً لتوارد الطول والقصر عليه، لأنّ الخط هو نفس الطول فكيف يكون مورداً للطول، و إذا استحال ذلك امتنع انتقال أحدهما إلى الآخر.

ولأنّه لا معنى للخط المستقيم إلاّ تلك النهاية المخصوصة، فإذا وجد المستدير لم تبق النهاية الأُولى، فلم يبق الخط الذي كان مستقيماً.

واعلم أنّ الضرورة تدفع ذلك، فإنّا نعلم أنّ الغصن الرطب المستقيم يقبل الانحناء، ولا يعدم حال انحنائه.

تذنيبان [2]:

الأوّل: الدوائر المختلفة بالصِّغر والكبر مختلفة بالنوع، لأنّه لمّا استحال انتقال الخط الواحد من محدب خاص إلى محدب أقل أو أكثر كان ذلك دليلاً على

١ـ س و ج والمباحث المشرقية: «حد به» بدل «خطّه».

٢ـ راجع نفس المصدر، وكشف المراد: ٢٥٦.

أنّ ذلك المحدب فصل أو لازم للفصل، وزوال الفصل يستلزم عدم الحقيقة.

الثاني: الخط المستدير والمستقيم لا يتضادان، لوجوب وحدة الموضوع في المتضادين، وامتناع تحقّقه هنا. وأيضاً لو ضاد مطلق المستقيم مطلق المستدير تضاد الواحد بالشخص من أحدهما الواحد بالشخص من الآخر؛ لأنّ ضد الواحد بالشخص واحد بالشخص، كما أنّ ضد الواحد بالنوع والعموم واحد بالنوع والعموم. والتالي[باطل]؛ لأنّ كلّ خط شخصي يمكن أن يكون وتراً لقسي غير متشابهة لا نهاية لها، وليس بعضها بالضدية له أولى من الآخر، بل كلما كان أشد تقعيراً كان أقرب إلى الضدية من الأبعد، لكن تلك الشدة غير متناهية، فلا يتحقّق الطرف الذي هو الضد الآخر.

المسألة السادسة: في عدم تناسب المستدير والمستقيم[1]

اعلم أنّ المستدير لمّا امتنع أن يصير مستقيماً، امتنع أن ينطبق عليه فيمتنع وصفه بأنّه مساوٍ له أو أزيد أو أنقص[2]، لأنّ وصفه بذلك إنّما يكون مع مطابقته إيّاه.

لا يقال: إنّا نعلم بالضرورة أنّ القوس أعظم من الوَتَر، وأنّ الوتر أصغر من القوس.

لأنّا نقول: قد سلّم بعضهم امكان وصف المستدير بأنّه أزيد من المستقيم أو أنقص منه، لكن يستحيل وصفه با لمساواة له.

وزعم أنّ الشيئين قد تكون بينهما مناسبة بالزيادة أو النقصان مع استحالة

١ـ قارن المباحث المشرقية ١: ٥٤٣ـ ٥٤٤. واعترض صدر المتألّهين على هذا الرأي فراجع الأسفار ٤: ١٧١ـ ١٧٢.

٢ـ فلا يقال إنّ المستدير نصفه أو ثلثه أو عادله أو مشارك له.

وقوع المنـاسبة بينهما بالمساواة، للعلم بـأنّ زاوية مستقيمة الخطين ـ حـادة ـ أعظم من زاوية حاصلة من قوس ومستقيـم، و أصغر من أُخرى مع امتناع أن تكون بين زاوية مستقيمة الخطين، و زاوية من قوس و مستقيم مساواة.

وإنّما قلنا إنّ الحادة المستقيمة الخطين أعظم من الزاوية الحادثة من القوس والمستقيم؛ لأنّ القوسية توجد بالفعل في تلك وزيادة.

وإنّما كـانت الأُخرى أصغـر من القـوسية، لأنّ المستقيمـة الخطين [لا] [1] توجد فيها تلك وزيادة.

ومنع آخرون من كون القوس أعظم من الوتـر، وظاهر أنّه ليس كذلك؛ لأنّ الأعظم يوجـد فيه ما وجد في الأصغـر وزيادة، وليس يمكن أن يوجـد في القوس مثل الـوتر. نعم هـذا الحكم إنّما هو بحسب الـوهم بمعنى أنّ المستـدير لـو صار مستقيماً لكان أعظم من الوتر حيث يوجد فيـه الوتر بعد استقامته وزيادة، فيكون اعتبار ذلك التفاوت بحسب وهم غير ممكن الوجود.

المسألة السابعة: في حقيقة الشكل [2]

اعلم أنّ الشكل وإن قيل في حده في المشهور على ما حده اقليدس: إنّه «ما أحاط بـه حدّ واحـد أو حدود» أمّا الحد الـواحد فكـالدائرة والكـرة. وأمّا الحدود فكـالمضلعات كـالمثلث والمربـع. لكنّه إذا حقّـق كانـت ماهيتـه من الكيفيـات

١ـ ما بين المعقوفتين مأخوذ من عبارات الرازي.

٢ـ راجع الفصل الأوّل من المقالة السادسة من مقولات الشفاء:٢٠٥. والشكل بالفتح وكذا بالكسر، وسكون الكـاف، عند الحكماء والمهندسين هو الهيئـة الحاصلة من احاطة الحد الـواحد أو الحدود بالمقـدار، أي الجسم التعليمي أو السطح. والمراد بـالاحاطة التـامة، فخـرجت الزاويـة فانّها على الأصح هيئة للمقدار من جهة أنّه محاط بحد واحد أو أكثر احاطة غير تامة. كشاف اصطلاحات الفنون١ :٧٨٣؛ راجع أيضاً المباحث المشرقية١ :٥٤٥.

المختصة بالكميات وهو «هيئةُ إحاطةِ الحدِّ الواحد أو الحدود بالجسم» فإنّ المربع مثلاً حقيقته مركبة من سطح وحدود أربعة محيطـة به، وهيئة مخصوصة ـ هي هيئة إحاطة تلك الحدود بـه ـ وهذه الهيئة مغايـرة للسطح والأضلاع التي هي الحدود، ولهذا لا يصح أن يقـال: التربيع ما تحيط بـه الحدود الأربعة، بل هـو هيئة إحـاطة الحدود الأربعة بذلك السطح.

فإذن المربع عبارة عن سطح أحاطت به حدود أربعة، ولا شك أنّ السطح لا يخرج عن كـونـه سطحاً لـو أُخذ مـع أي وصف اتفق. ولا شـك في أنّ الشكل المأخوذ بالمعنى الذي حده اقليـدس ليس من الكيف، بل الذي يمكن جعله من الكيف إنّما هو هيئة احاطة الحدّ الواحد أو الحدود بذلك السطح. والشكل الذي عرّفه المهندسون إنّما هو لما يستعملونه شكلاً في اصطلاحهم وكأنّهم يشيرون بذلك إلى المقدار ذي الشكـل، ولهذا لا يقنعون [1] بوصف الشكل بالمساواة لشكل آخر وعدمهـا عدم الملكـة، وينسبونه إليـه بالنصفيـة والثلثية وغيرهما، ويعنون بـذلك مقداراً مشكلاً، والشكل الذي هو كيف مغـاير لذلك؛ لأنّ الشيء الذي تحيط به الحدود بالذات هو المحـدود، والمحدود بالذات هو المقدار، والمقـدار بالذات هو كم، والشكل كيف، والكيف ليس بكم.

فإذن الشكل الذي هو من باب الكيف عبارة عن هيئة الإحاطة.

واعلم أنّ الشيـخ نقل عمّن تقـدمـه، أنّ الشكل مـن الكيفيات العـارضـة لظـاهـر الجسم دون بـاطنـه، ونسب قـائلـه إلى البـلاهة والغفلـة، لأنّ الأشكـال المجسمة إنّما وجودها من حيث هي مجسمة بـأن تكون سارية في الجسم كلّه، فإنّ الشكل إن كـان مـا أحـاط بـه حـدّ أو حـدود، فـإنّما تحيط [2] الحدود بالسطـوح والسطوح بالعمق.

١ـ وذكر جميع النساخ نسخة أُخرى في الهامش وهي «يعنون».

٢ـ في الشفاء: «فإنّنا نحيط».

ثمّ شرع في تحقيق ذلك بأنّ هنا حدوداً وشيئاً ذا حدود وهيئة بسبب الحدود، فالحدود ليست أشكالاً، بل هي أطراف. ولا يجوز أن يقال لشيء منها: إنّه في ظاهر المحدود، حتى يقال: إنّ السطح في ظاهر الجسم، أو الخط في ظاهر السطح؛ لأنّ الظاهر غير الذي في الظاهر. وليس السطح إلاّ نفس ظاهر الجسم، والخط ليس في ظاهر السطح بل نفس ظاهره. فأمّا إن عنوا الشيء المتحدد، فهو مقدار لا كيفية. وإن عنوا الهيئة الحاصلة من التحدد فإنّما يكون في الظاهر منها ما يوجد في السطح وحده من الهيئات، إمّا شكلاً كالتربيع، أو هيئة غير شكل كالتسطيح والتقبيب والتقعير. وأمّا المجسمات من الأشكال، فليست هيئات توجد في الحدود، بل هي هيئات توجد في جملة المحدود بالحدود، وفي الحدود وجود انّيتها[1] بالشركة، ليست نسبتها إلى الحدود أولى من نسبتها إلى المحدود. فلو كانت الكرية في نفس السطح لكانت تقبيباً أو تقعيراً لا كريةً، كما لو كانت الدائرة في نفس الخط لكانت استدارة وتقويساً لا دائرةً. وكما أنّ شكل الدائرة موضوعها السطح لا نفس الخط، كذلك شكل الكرة موضوعه الجسم لا ظاهره الذي هو السطح، وإن كان شكل الدائرة لا يتم إلاّ بالإنعطاف للخط، وكان شكل الكرة لا يتم[إلاّ] بتقبيب السطح. وهذه الأشكال وإن كانت تحدث للمحدودات بالحدود، فليست هي الحدود، وإن كانت الحدود عللاً لها، فليست عللاً لها في أنفسها بل في شيء آخر يتحدد بها.

واعلم أنّ الحدود أنفسها لا يقال إنّها موجودة إلاّ في المحدود نفسه جملته، فإنّ الخط نهاية للسطح الذي هو خطه على أنّه نهاية لجملته فهو موجود بأنّه نهاية في جملته وجود الصفة في الموصوف، وليس موجوداً في طرفٍ منه، ولا في جزء منه دون سائر أجزائه بالقوّة. فكذلك الشكل المجسّم هو صفة للجسم كلّه ليست

١ـ في النسخ: «وجوداتها» بدل «وجود انيّتها».

موجودةً في السطح الذي هو الطرف فقط، ومع ذلك جعلوه شكلاً.[١]

وفي هذا نظر، فإنّهم إذا جعلوا الشكل هيئة إحاطة الحدّ الواحد أو الحدود بالجسم، كان متعلّقاً بالحدّ أو بالحدود، كما إذا قالوا اللون هيئة عارضة للسطح، فإنّا نعلم تعلّقه بالسطح ونشك في ثبوته للجسم.

المسألة الثامنة: في أنّ الشكل من الكيف أو الوضع؟ [٢]

المشهور أنّ الشكل من باب الكيف، ونقل عن ثابت [بن قرة] أنّه من باب الوضع [٣]؛ لأنّ الوضع ـ بمعنى المقولة ـ هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض، والتربيع والتثليث كذلك، لأنّها هيئات تحصل للمربع والمثلث بسبب أطرافهما وحدودهما، فهي من الوضع.

وهو خطأ، فإنّ الوضع بمعنى المقولة يشترط فيه نسبة أُخرى هي نسبة أجزائه إلى أُمور خارجة عنها. والأشكال ليست كذلك، لأنّها هيئة تحصل بسبب نسبة الأطراف والحدود، وأطراف الشيء ليست أجزاءً للشي. ولأنّ الوضع هيئة حاصلة بسبب نسبة أجزاء الشيء إلى الأُمور الخارجة عنه مع نسبة أجزائه بعضها إلى بعض، فإنّ المنتكس لا تتغير نسبة أجزائه بعضها إلى بعض، مع أنّ وضعه متغيرّ لتغيرّ نسبة أجزائه إلى الأُمور الخارجة. والأشكال هيئات تعرض بسبب نسبة الأجزاء فقط بعضها إلى بعض، ولا يعتبر النسبة إلى الأُمور الخارجة، ولذلك فإنّ المربع لا تختلف مربَّعيته عند اختلاف نسبة حدوده إلى الخارجيات عنه. فلما توقف الوضع على النسبتين دون الشكل علم أنّه ليس منه.

١ـ الفصل الثاني من المقالة الخامسة من مقولات الشفاء.

٢ـ قارن الفصل الأوّل من المقالة السادسة من مقولات الشفاء: ٢١٠؛ المباحث المشرقية ١: ٥٤٦ـ ٥٤٧؛ الأسفار ٤: ١٧٤ـ ١٧٦؛ شرح المقاصد٢: ٣٨٥.

٣ـ وهو ما ذهب إليه الرازي كما في المصدر نفسه.

اعترض بأنّكم جعلتم الكيف ما لا يوجب تصوّره تصوّر غيره، وهيئة التربيع يوجب تصوّرها تصوّر غيرها، فإنّ تلك الهيئة لا يمكن أن تتصوّر إلاّ عند تصوّر النسب التي بين أطراف المربع التي لا تعقل إلاّ بعد تعقل أطراف السطح التي لا تعقل إلاّ بعد تعقل السطح، فتعقل هيئة التربيع يتوقف على تعقل هذه الأُمور، فكيف تدخل في مقولة الكيف.

ثمّ قولكم «الوضع إنّما يحصل بسبب نسبة الأجزاء، والشكل إنّما يحصل بسبب نسبة الأطراف، والأطراف ليست أجزاءً» ضعيف، لأنّا إذا قلنا: الوضع هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسب الأُمور المتباينة الجهة التي هي فيه، دخل فيه الشكل؛ لأنّ الأُمور المتباينة الجهة التي في الجسم قد تكون أجزاءً للجسم، وقد تكون أطرافاً له. فإذن الهيئة الحاصلة بسبب نسبة الحدود داخلة في الوضع.

وقولهم: «الوضع هو الذي يتوقف على حصول النسب التي بين أجزاء الشيء، وبين أُمور خارجية منها»، فنقول: كل ما يتوقف تحققه على حصول نسبٍ بين أجزاء الشيء وبين أطرافه فذلك من الوضع. وهو على قسمين: منه ما يكفي في تحققه النسب التي بين أجزائه كالتربيع والتثليث. ومنه ما لا بدّ مع ذلك من اعتبار النسب التي بين تلك الأجزاء والأُمور الخارجة عنها كالجلوس والسجود، فإذن الشكل من باب الوضع.

وفيه نظر، فإنّه كما أنّ من الكيفيات المحسوسة ما هو بسيط كالسواد والبياض والحرارة والبرودة، وما هو مركب كالغبرة والقتورة، كذا من الأشكال ما هو بسيط كالكرية، ومركب كالتربيع، فإنّ هيئة التربيع لمّا توقف تعريفها على معرفة الحدود الأربعة التي تركبت هيئة التربيع من هيئاتها، وجب أخذ محالها في تعقلها قائمة بها، ولم يخرجها ذلك عن مقولتها المندرجة تحتها. وهيئة التربيع إنّما يتوقف تصوّرها على تصوّر محلها لا غير. وتبديل الأجزاء في الوضع بالأُمور المتباينة الجهة يخرج الوضع المصطلح عليه ـ الذي يقع البحث فيه ـ عن حقيقته ويبقى

البحث في شيء آخر لم يتعرض لـه. ولا يكفي في الوضع النسبة التي بين أجـزاء الشيء وبين أطرافه، حتى يلزم أن يكون الشكل من مقولة الوضع.

قال الشيخ: من قال «الشكل من الوضع، لأنّ الشكل متعلّق بحدود بينها تجاور خاص يوضع بعضها عند بعض»، فلقد غلط من وجوه:

الأوّل: أخذ الحدود مكـان الأجزاء، وإنّما الإعتبار في الوضع بـالأجزاء، وفي الشكل بالحدود.

الثاني: حسب أنّ هـذا الوضـع من المقولـة الخاصـة، ولم يعرف أنّ هـذا من المضـاف. وإنّما الوضع الـذي من المقـولة، هـو وضع أجـزاء الشيء عند خـارج مباين، لا وضع أجزاء الشيء في نفسه.

الثالث: ظن أنّ تعلّق الشيء بمقولة يوجب أن يكون منها، فإنّ الشكل وإن كـان لا يحصل إلاّ بـالإضـافـة بين الحدود أو وضع أيضـاً، فليس يجب أن يكـون الشكل وضعـاً فـإنّ المربع أيضـاً لا يحصل إلاّ بعـدد مـن الحدود، وليس يجب أن يكون المربع عدداً. ألا ترى أنّـه لا يقال: إنّ المربع هو عدد الحدود، ولا أنّ المربع وضع الحدود عنـد حـد، فليس يقـال عليه هـذان، فكذا لا يقـال: إنّـه داخل في مقولتهما، بل يقال: إنّ المربع حاصل عن وضع كذا وعن حدّ كذا.

المسألة التاسعة: الزاوية[1]

اختلف الحكماء في الـزاوية، مـن أي مقولـة هي؟ فقال بعضهـم: إنّها من

١ـ الـزاوية في اللغـة «كنج» [بـالفارسيـة]، وعند المهنـدسين تطلق بالاشتراك على معنيين، أحـدهما: الزاويـة المسطحة وتسمّى بسيطـة أيضاً وهي هيئـة عارضـة للسطح المحدَّب عنـد ملتقى خطين يحيطان بـه سواء كانـا مستقيمين أو غير مستقيمين أو كان أحدهما مستقيماً والآخـر غير مستقيم. وثانيهما: الـزاوية المجسمة وهي هيئـة تحدث للجسم المحدَّب عنـد نقطة منه من حيـث هو، أي الجسم المحدَّب ذو حـدود متصلة بها. وهذا أشمل مما قيـل الزاوية المجسمة هي مـا يحصل عند تلاقي السطحين؛ لأنّه لا يشمل مثل زاوية رأس المخروط. كشاف اصطلاحات الفنون ١: ٦٢٤ـ ٦٢٥. و انظر البحث في الفصل الثاني من المقالة السادسة من مقولات الشفاء.

مقولة الكم؛ لأنّها تقبل المساواة واللامساواة، وتقبل التجزئة[1]، فتكون كمّاً. وقد أبطله ابن الهيثم [2]: بأنّ حقيقة الزاوية تبطل بالتضعيف مرة أو مراراً، فإنّ القائمة تبطل إذا ضوعفت مرة، ولا تبقى حقيقتها، والحادة قد تضاعفت مراراً فتبطل، ولا تبقى زاوية البتة، ولا شيء من المقدار تبطل حقيقته بالتضعيف.

وقال آخرون: إنّها من الكيف، لأنّها تقبل المشابهة واللامشابهة. وليس ذلك بسبب موضوعها الذي هو كم، فهو لذاتها، فتكون كيفاً. وأمّا قبولها للمساواة والمفاوتة فبسبب موضوعها الذي هو الكم، كما أنّ الأشكال تقبل ذلك بسبب موضوعاتها التي هي كم.

اعترض: ويشكل بجواز كون المشابهة مقولة عليها بالعرض لا بسبب محلّها، بل بسبب ما يحل فيها، فإنّ الشيء كما يوصف بوصف محلّه بالعرض، كذا يوصف بوصف حالّه بالعرض، وهم لم يبطلوه.

وقال آخرون: إنّها من مقولة المضاف، لأنّ اقليدس حدَّها بأنّها تماس خطين. وقول اقليدس ليس حجة، وبطلانه ظاهر؛ لأنّ كلّ زاوية توصف بأنّها كبرىٰ أو صغرىٰ، ولا شيء من التماس كذلك، ولأنّ التماس محمول على الخطين بالشركة، والزاوية ليست كذلك.

وقال آخرون: الزاوية المسطَّحة مقدار متوسط بين الخط والسطح.

قال الشيخ [3]: لا ينبغي أن يلتفت إلى ما قاله بعض المتكلّفين لما لا يعنيه:

١ـ و توصف بالصغرى و الكبرى و بكونها نصفاً و ثلثاً. شرح المواقف ٦: ١٥٤.

٢ـ محمد بن الحسن بن الهيثم أبو علي (٣٥٤ ـ نحو ٤٣٠ هـ) مهندس من أهل البصرة، يلقّب ببطليموس الثاني. له تصانيف في الهندسة. ويقول سارطون: «إنّ ابن الهيثم أعظم عالم ظهر عند العرب في علم الطبيعة، بل أعظم علماء الطبيعة في القرون الوسطى» استوطن قبة على باب الجامع الأزهر إلى أن توفّي. أعلام الزركلي ٦: ٨٣ ـ ٨٤.

٣ـ المصدر نفسه: ٢١٥. و راجع أيضاً الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الهيات الشفاء.

إنّ الزاوية «جنس آخر من الكم بين الخط والسطح»[1] ظاناً أنّ قولهم «الخط له طول فقط، وأنّ السطح له طول وعرض»، هو أن يكون له طول وعرض هما حدّان قائمان أحدهما على الآخر، حاسباً أنّ الخط يتكوّن عن حركة نقطة، ثمّ السطح عن حركة الخط بكليته لا إلى جهة امتداده، بل على عمود عرضاً حتى يكون إذا ثبت طرف وتحرّك طرف بحيث تكون إحدى نقطتيه ساكنة والأُخرى متحركة، لم يكن السطح تاماً، بل فعل شيئاً بين السطح والخط. وكذا الزاوية المجسمة مقدار متوسط بين السطح والجسم؛ لأنّ الجسم إنّما يحدث بحركة السطح، لا في جهة امتداده، فإذا فرض أحد طرفيه ساكناً لم يكن الحادث جسماً تاماً.

فإنّ هذا لمّا أخطأ في معرفة الطول والعرض تمادى به الخطأ إلى أن تهوش وجهل ماهية السطح والجسم، وظن أنّ السطح لا يكون ذا عرض إلاّ إذا كان محاطاً بحدود أربعة. والجسم لا يكون ذا عمق إلاّ إذا كان محاطاً بحدود ستة. ولم يعرف معنى قول القدماء: السطح ذو طول وعرض، والجسم ذو طول وعرض وعمق.

بل الزاوية المسطحة سطح، ولذلك يمكن أن يفرض فيها بعد، ويفرض آخر قائماً عليه، والزاوية المجسمة جسم لمثل ذلك، أعني: إذا عنينا بالزاوية المقدار الذي له هذا النوع من التحدد، فأمّا إذا ذهبنا إلى الهيئة فإنّ الزاوية كيفية.

ومن جعل الزاوية من الكم رسمها تارة بأنّها «سطح أو جسم ينتهي إلى نقطة».

١ـ فيكون عدد أجناس المقادير على هذا الرأي خمسة بزيادة جنسين آخرين لا أربعة بزيادة جنس واحد كما ذكره الشيخ؛ إذ المتوسّط بين السطح والخط لو صحّ تحصّله ووجوده لكان جنساً مبايناً للمتوسّط بين الجسم والسطح لو صحّ ذلك.

وأمّا الشيخ، فالتحقيق عنده في أمر الزاوية انها ليست من الأنواع الذاتية للمقدار، بل من الأفراد الصنفية لأنّها هي المقدار، أعني: السطح أو الجسم بشرط عروض هيئة له وهي كونه محاطاً بين نهايات متلاقية عند نقطة واحدة. راجع تعليقة صدر المتألّهين.

وأورد عليه: بأنّ السطح لا ينتهي بالذات إلى النقطة، فإنّ نهايته الخط، فإن أراد به أنّه ينتهي إلى الخط المنتهي إلى النقطة، فلابدّ فيه من إضمار هذه الزيادة[١].

وقد صرّح بعضهم بها فقال: إنّها «سطح يحيط به خطان اثنان بالفعل ينتهيان إلى نهاية واحدة». وربّما قيل: «سطح تحيط به نهايتان متماستان». وربّما قيل: «سطح تحيط به نهايتان إلى نهاية».

ثم قيل: إنّ هذه الرسوم لا تميّز الزاوية عن الشكل، فإنّ الشكل ينتهي في زواياه إلى النقطة، وليس لأحدٍ أن يقول انتهاء الشكل إلى النقطة بسبب زواياه، فذلك للشكل بالعرض، وللزاوية بالذات، لأنّ الشكل موصوف في ذاته وحقيقته بهذه الخاصية. فهب أنّ ذلك بسبب الزاوية حتى تكون[٢] محمولة أوّلاً على الزاوية، وعلى الشكل ثانياً، ولكن لما اشترك الشكل والزاوية فيها[٣] فلا بدّ من مميِّز هو فصل يفصل أحدهما عن الآخر. على أنّ الحق أنّه ليس انتهاء المثلث إلى النقطة بسبب كونه ذا زاوية، بل كونه ذا زاوية بسبب انتهائه إلى النقطة.

وأيضاً فإنّ هذا الحدّ لا يتناول المجسمة[٤] لأنّها لا تنتهي إلى نقطة، بل إلى خط.

وقيل: الزاوية «سطح يحيط به خط واحد ينعطف على نقطة». وفرق بينه وبين الأوّل ـ وهو أنّه السطح الذي يحيط به خطان يتحدان على نقطة ـ فإنّ قائل الأوّل اعتقد أنّ الخطين المحيطين بالزاوية خط واحد، وهو باطل؛ لأنّ كونه منعطفاً على نقطة إنّما يتحقق لو كانت النقطة موجودة بالفعل، وإذا وجدت بالفعل تميز كلّ من قسمي الخط في ذاته عن الآخر، فهما بحال لو لم يفرض

١ـ المباحث المشرقية ١: ٥٤٩.

٢ـ أي هذه الخاصية.

٣ـ في النسخ: «فيهما» وما أثبتناه من عبارات الرازي.

٤ـ أي الزاوية المجسمة.

اتصالهما أو تماسهما على تلك النقطة لم يتعلّق أحدهما بصاحبه وكان الخطان اثنين بالفعل، لكن قد عرض لهما تلك النقطة المشتركة فحصل بينهما اتحاد.

فاذن الزاوية متقوِّمة بالخطين من حيث لهما اتحاد، وذلك الإتحاد عرضي، والذاتي متقدم، لأنّ العارض يعرض لما هو ذاتي، فليس بواجب أن يوضع أوّلاً في الحد خط واحد، ثمّ يجعل له اثنينية الإنعطاف، بل يوضع الخطان، ثمّ يجعل لهما وحدة بالإتحاد.

فقول من قال: «الزاوية المسطحة هي السطح الذي يحيط به خطان يتحدان على نقطة»، أولى من قول: «إنّها السطح الذي يحيط به خط واحد ينعطف على نقطة».

واعلم أنّ القول المحقق في الزاوية أن نقول: لا يمكن تصوّر الزاوية إلاّ عند الإعتبار للمقدار مقروناً بهيئة ما، كما أنّ الشكل لا يمكن اعتباره إلاّ مع اعتبار مقدار مقرون بهيئة ما؛ وذلك لأنّ الزاوية إنّما تتصوّر عند اعتبار كون المقدار متحدداً بين حدين يلتقيان بحدّ. فالمسطَّحة هي السطح الذي يتحدد بخطين يلتقيان بنقطة. والمجسمة هي الجسم المحدد بسطحين يلتقيان بخط.

أمّا المسطحة فالخطان المحيطان بها، إمّا أن يكون السطح بينهما يحيط به مع الخطين غيرهما أو لا، فإن لم يحط معهما حدّ ثالث، فإما أن يلتقي الحدّان عند آخر مشترك لهما أو لا، واللذان لا يلتقيان فإمّا أن يكونا بحيث لو مدّا التقيا أو لا، بل يذهبان إلى غير النهاية، فإن التقيا كانا كخطين أحاطا بقطعة دائرة، أو بشكل هلالي أو عدسي.

ثمّ هذا القسم سواء لم يوجد له الحدّ الثالث أو وجد لكن لم يلتفت إليه بل اعتبر تحدده بحدين فقط، فاعتباره من حيث هو كذلك هو اعتبار الزاوية، وأمّا اعتباره من حيث التحدد بحد ثالث فهو اعتبار الشكل.

والحاصل أنّ اعتبار تحدد السطح بحدين فقط هو الزاوية. واعتبار تحدده بأكثر من حدين هو الشكل. وكما أنّ الشكل حقيقته ملتئمة من سطح وحدود وهيئة إحاطة الحدود، كذا الزاوية المسطحة تلتئم حقيقتها من السطح والخطين المتلاقيين على حدّ واحد وهيئة إحاطة الحدين بذلك السطح.

وكما أنّ للشكل[1] اعتبار أنّه كمية، لأنّه مقدار له حدود محيطة به وهيئة، كذا للزاوية اعتبار أنّها كمية، لأنّها سطح محاط بحدين وهيئة. وكما أنّ المهندسين يعنون بالشكل المقدار المشكل، كذا يعنون بالزاوية المقدار ذا الزاوية، ولهذا يصفون الزاوية بالتنصيف والمساواة، والعظم والصغر. وكما أنّ هيئة إحاطة الحدود بالسطح في الشكل هي الكيف أو الوضع، كذا هيئة إحاطة الحدين بالسطح كيف أو وضع.

واعلم أنّ الزاوية تنقسم بالقسمة الأوّلية إلى مسطّحة ومجسّمة. والمسطّحة إمّا أن تحدث من خطّين مستقيمين أو مستديرين أو أحدهما مستقيم والآخر مستدير.

والأوّل: لا يخلو إمّا أن يكون ميل الخط المتصل بالثاني إلى الجانبين على السواء، فتكون الزاويتان قائمتين، أو لا على السواء، فالمايل إليها وهي الأصغر من القائمة تسمّى حادة، والمايل عنها الأكبر من القائمة تسمّى منفرجة، فالقائمة نوعها في شخصها بخلاف قسيمتيها.

والثاني: إمّا أن يكون المحيط بها حدبتا القوسين أو مقعراهما أو حدبة أحدهما ومقعر الآخر.

والثالث: إمّا أن يكون المحيط بها مع المستقيم حدبة الدائرة أو قعرها.

وأمّا المجسمة، فإمّا أن يكون المحيط بها بسيطاً واحداً كما في رأس المخروط، أو سطحاً وبسيطاً وهي الزاوية التي على رأس نصف المخروط، أو سطوحاً

١ـ في مقولات الشفاء: «المقدار المشكل».

متعددة كما في المضلعات.

تذنيبان: الأوّل [١]: إذا أخذنا نصف دائرة، ثمّ تخيّلنا محوراً ثـابتاً، وأثبتنا أحد طرفيها وذلك المحور الذي هو القطر، وحركناها ـ إلى أن عاد الشكل الأوّل ـ حول ذلك المحور بحيث صـار إلى الموضع الذي بدأ منه، فإنّـه تحدث من تلك الحركة كـرة. وإن أخـذنـا أقل من النصـف وعملنـا به العمـل المذكـور حـدث الشكل البيضي. وإن أخذنا أكثر من النصف حدث (السطح، وهو) [٢] الشكل العدسي.

وأمّا الأسطوانة، فإنّها تحدث بأن تتحرك الدائرة حركة يلزم فيها مركزها خطاً مستقيماً، طرفه مـركز تلك الدائرة لزومـاً على الإستقامة. أو نأخـذ سطحاً متوازي الأضـلاع، ونثبته على أحـد أضلاعـه ونحرّكـه إلى أن يعـود إلى وضعه الأوّل، فإنّـه تحدث منه الاسطوانة.

وأمّـا المخـروط فيحدث بـأن نثبت المثلث القـائم الـزاويـة على واحـد من الخطين المحيطين بالقائمـة، ثمّ نحرّكه على ذلك الخط ـ حـركة تحيط بطرف ذلك الضلـع ـ مـركز الدائـرة دائـراً بـالضلع الباقـي على محيط الدائرة. وإثبـات باقي الأشكال في علم الهندسة.

الثاني: لا تضاد في الأشكال، لاستحـالة صيرورة السطح المحدب مستقيماً وبالعكس، ومحل هذه الأعراض هي السطوح على ما عرفت، فلا اتحاد لموضوعها، فلا تضاد بينها. وكذا لا تقبل الشدة والضعف، وهو ظاهر. فسقط بذلك ظن من اعتقد في الأمور السماويـة تضاداً في أشكالها وحركاتها، كـالتقبيب والتقعير لتغاير موضوعيهما وامتناع اتصاف أحدهما بما اتصف به الآخر.

وسيأتي بيان امتناع تضاد حركاتها.

١ـ راجع شرح المواقف٦: ١٥٦.

٢ـ لعل ما بين الهلالين زيادة من الناسخ.

المسألة العاشرة: في الخِلْقَة[١]

الخلقة يقال للهيأة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل، وينسب إلى الكيفيات المختصة بالكميات، وهي إنّما تحصل من اجتماع اللون والشكل، وباعتبارهما يوصف الشخص بالحسن والقبح.

قال الشيخ: «لقائل أن يقول: كيف تكون الخلقة كيفية واحدة وشيئاً واحداً وهي مجموع لون وشكل؟ وَهب أنّكم جوّزتم تركّب أنواع الجواهر من جواهر، لكنّكم أصررتم على امتناع تركّب أنواع الأعراض، وإن كان لحدودها تركّب من جنس وفصل. وهذه الخلقة نوع واحد عندكم في باب العرض ينقسم إلى شيئين: الشكل واللون يحصل منهما وجود الخلقة.

وأجاب: بأنّا لا نمنع من تركب الأعراض من الأعراض، فإنّ العشرة عرض لأنّها عدد فهي كم، وهي مركبة من خمسة وخمسة. والمربع عرض، وإنّما يلتئم من محدود وحدود أربعة، بل نعني أنّ الجواهر قد يوجد منها ما يناسب طبيعة جنسها، وما يناسب طبيعة فصلها أجزء متغايرة، وإن لم يكن أحدهما طبيعة الجنس ولا الآخر طبيعة الفصل. والأعراض لا يوجد فيها ذلك، وإن وجدت لها أجزاء، فلا يكون جزء منها مدلولاً عليها بوجه من الوجوه.

فطبيعة الجنس كالكيف[٢] ها هنا لهذا المركب وجزء آخر مدلول عليه بطبيعة الفصل، وإنّها تنتهي لا محالة إلى بسائط لا يوجد فيها أحد وجهي القسمة إلاّ بحدودها. ولا يجب أن تكون أجزاء الحد أجزاء المحدود. فالشكل إذا قارن

١ـ الخِلْقَة، بالكسر وسكون اللام. اختلف العلماء في تفسيرها فقيل هي مجموع الشكل واللون وهي من الكيفيات المختصّة بالكميات. وقيل الشكل المنضم إلى اللون. وقيل كيفية حاصلة من اجتماعهما. كشاف اصطلاحات الفنون١ :٤٤٦؛ راجع أيضاً شرح المواقف٦ :١٥٧.

٢ـ في هامش ق و ج: «الكيف كالجنس»، و لعلّه الصحيح، وما أثبتناه طبقاً للشفاء.

اللون اجتمع لذلك شيء واحد جملةً،به يقال للشيء: إنّه حسن الصورة أو رديئها. ولو خلا كلّ من اللون والشكل عن صاحبه لم يكن ذلك الحسن ولا ذلك القبح، بل حسن وقبح آخرين.

فإذن للصورة من حيث هي مجتمعة من الشكل واللون خاصية حال الإجتماع، ليست تلك خاصية أحد جزئيها، ولا هي مجموع الخاصيتين من حيث هما معاً فقط، بل إذا كان حسن اللون من حيث هو حسن اللون وحسن الشكل من حيث هو حسن الشكل ولم تكن مناسبة الحسنين مناسبة محدودة، لم يكن الحسن الذي يعتبر لجملة الصورة، بل ربما أخرج [1] الحسن الذي للجملة إلى أن لا يكون الحسنان الخاصان على ما ينبغي في الخصوص، بل كان الحسن لا يقال على المعنى الذي على سبيل الإجتماع منهما، وعلى المعنى الذي على سبيل الخصوص، إلّا باشتراك الإسم». [2]

واعترض أيضاً [3]، بأنّ الخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل، وكل واحدٍ منهما داخل تحت جنس آخر، فلو جعلتم لكل شيئين يجتمعان نوعية على حدة تضاعفت الأنواع إلى غير النهاية، لا مرة واحدة، بل مراراً غير متناهية.

وأُجيب: بأنّ الشكل إذا قارن اللون حصلت كيفية باعتبارها يصحّ أن يقال للشيء: إنّه حسن الصورة أو قبيحها، والحسن والقبح الحاصلان للشكل وحده أو اللون وحده غير الحسن والقبح الأوّلين، فلما حصل للمجتمع من اللون والشكل خاصية [4] لم يحصل لواحد منهما عرفنا حصول هيئة مخصوصة عند اجتماعهما، فلهذا جعلنا الخلقة كيفية منفردة.

١ـ في الشفاء: «احوج».

٢ـ الفصل الثاني من المقالة السادسة من مقولات الشفاء:٢١٦ـ٢١٧.

٣ـ المعترض والمجيب هو الرازي في المباحث المشرقية١:٥٥٣.

٤ـ في المصدر: «خاصة».

تذنيب: الخلق الظاهـر دليل على الخُلق الباطن؛ لأنّ الأفعال الإنسـانية ما هو بحسـب الطبائع، ومنهـا ما هو بحسـب التكلّف، فإنّ الإنسـان لا يفعل كل شيء يميل طبعه إليـه، وحينئذٍ يتعذّر الإستدلال بفعل الإنسـان على خلقه، لجواز أن يكون ذلك الفعل الصادر عنه تكلّفياً.

أمّا الحيوانات ما عداه فإنّ أفعـالها في الأكثر صادرة عنها بحسب طباعها، حيث ليس لها عقل دافع ولا حياء مانع، إلاّ في النـادر. فأمكن الإستدلال بأفعالها على أخـلاقها، فـإذا عرفـت أخـلاقها تتبعـوا [1] تلك الأشكـال المقـارنـة لتلـك الأخلاق؛ لأنّ المقتضي للخلق والأخلاق هو القوّة المزاجية.

فقلت على ظنّهـم: إنّ الخلقة الفـلانية يقـارنها الخلق الفـلاني، فإذا رأوا في الإنسان تلك الخلقة استدلوا بها على خلقه، وهذا هو مبدأ علم الفراسة.

المسألة الحادية عشرة: في خواص العدد

العلم المشتمـل على شرح ذلك بـالاستقصـاء، وذِكـر رسـومهـا هـو علـم «الأرثماطيقي» [2]، لكن هنا بحثان:

الأوّل: الزوجية والفردية ليستا فصلين ذاتيين للأعداد لوجهين:

أ: يتصوّر العـدد الكثير الذي هو زوج، ويغفل عـن كونه زوجـاً، ويتصوّر

١ـ كذا.

٢ـ علم العدد هو من أُصـول الرياضيات ويسمّىٰ بعلم الحساب أيضاً وهو نوعـان: ١ـ نظـري وهو علم يبحث فيه عن ثبوت الأعراض الذاتية للعدد وسلبها عنه وهو المسمّىٰ بارثماطيقي وموضوعه العدد مطلقـاً. ٢ـ عملي وهو علـم تعرف به طـرق استخراج المجهولات العـددية من المعلـومات العددية. كشاف اصطلاحات الفنون١: ٤٥.

العد الذي هو فرد ويغفل عن كونه فرداً، ولا شيء من المقوّمات كذلك، فلا شيء من الزوجية والفردية بذاتي.

ب: الزوجية والفردية يقالان على الأعداد المختلفة بالنوع، فلو كانتا ذاتيتين لبعض ما يدخل فيهما لكانتا ذاتيتين لجميع ما يدخل فيهما، إذ لا مزية للبعض على البعض، لكن ماهية كل عدد متحقق متحصلة في الأذهان وموجودة في الأعيان، من دون هذين الوصفين، فلا يكونان ذاتيين.

الثاني: الزوجية والفردية متقابلان، وليس بينهما إلّا تقابل العدم والملكة، لأنّ ذلك معلوم من مفهوميهما، فإنّ مفهوم الزوجية «الانقسام بمتساويين في العدد»، ومفهوم الفردية «عدم الانقسام بمتساويين»، وهذا أمر عدمي.

وقد توهم بعضهم أنّ التقابل بينهما تقابل التضاد. فإن عنى ذلك ومفهوم الفردية ما قلناه فهو سهو. وإن عنى ذلك، ومفهوم الفردية أنّها كيفية ثبوتية باعتبارها يمتنع الشيء من قبول الانقسام بمتساويين، كان تكلّفاً لا دليل عليه.

وأيضاً فإنّا إنّما نسمّي مثل هذا الشيء فرداً لا باعتبار كيفيته المانعة من الانقسام، بل باعتبار عدم قبول الانقسام بمتساويين؛ لأنّ الناس يسمّون الثلاثة فرداً، وإن لم يخطر ببالهم تلك الكيفية، بل باعتبار أنّها لا تنقسم بمتساويين.

بقي هنا اشكال، وهو أنّ الزوجية اذا جعلت انقساماً بمتساويين، كانت من باب الانفعال، فكيف جعلت كيفية أُخرى مقابلة لها. وكذا الفردية إذا كانت عدم الانقسام بمتساويين كيف تجعل كيفية للعدد، والأعدام ليست كيفيات وجودية.

تمّ الجزء الأوّل من كتاب «**نهاية المرام في علم الكلام**» بحمد الله تعالى ومَنِّه ويتلوه في الجزء الثاني بعون الله تعالى وتـوفيقه الفصل الخامس في القسم الرابع من الكيفيات وهـي «الكيفيات النفسانيـة» على يد مصنّفه العبـد الفقير إلى الله تعالى **حسن بن يـوسف المطهر الحلّي**، في الرابع عشر مـن شهر ربيع الأوّل [1] من سنة اثنتي عشرة وسبعمائة بالسلطانية كتابةً وتصنيفاً، والحمد لله وحده وصلّـى الله على سيّد المرسلين محمّد النبي وآله الطاهرين.

١ـ وسبحـان الله فقد تمّ الفراغ من تحقيق الجزء الأوّل مـن هذا الكتاب في الرابع عشر مـن شهر ربيع الأوّل أيضـاً من سنـة ألـف وأربعمائة وخمس عشرة هجريـة في قـم المقـدسة في مـؤسسـة الإمـام الصادق عليه السلام، و الحمد لله ربّ العالمين والصّلاة والسلام على محمّد و آله الطاهرين.

فهرس محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة
المقدمة، وتشتمل على فصول:	٣
الأوّل : في بيان شرف هذا العلم	٦
الثاني: في علة تسميته بالكلام	٨
الثالث: في موضوعه	٩
الرابع: في غايته	١٢
الخامس: في مرتبته ونسبته إلى سائر العلوم	١٣
السادس: في وجوب معرفته	١٣
القاعدة الأُولى في تقسيم المعلومات وفيها مقاصد	١٥
المقصد الأوّل: في التقسيم إلى الموجود والمعدوم، وفيه فصول:	١٧

الموضوع	الصفحة
● الفصل الأوّل: في مباحث الوجود، وفيه مباحث:	١٧
البحث الأوّل : في أنّ تصور الوجود بديهي، وفيه ثلاثة مقامات:	١٧
المقام الأوّل : في الاستدلال على أنه بديهي	١٧
المقام الثاني: في أنّ تصوّره أوّل الأوائل	٢١
المقام الثالث: في كلام الخصم في هذا الباب	٢٢
البحث الثاني : في تحقيق ماهيته،وفيه مقامان:	٢٦
المقام الأوّل : في أنّه بسيط البسيط	٢٦
المقام الثاني: في أنّ الوجود نفس الكون في الأعيان	٢٧
البحث الثالث: في أنّ الوجود مشترك	٣٠
البحث الرابع: في كيفية اشتراكه	٣٥
البحث الخامس: في أنّ الوجود زائد على الماهية	٣٧
البحث السادس: في الوجود الذهني	٤٥
البحث السابع: في أنّ الوجود هل يقبل الشدّة والضعف أم لا؟	٥٠
● الفصل الثاني: في مباحث العدم	٥٢
البحث الأوّل : في أنّ تصوّره بديهي	٥٢
البحث الثاني : في أنّ المعدوم ليس بشيء	٥٣

	الصفحة
البحث الثالث: في تفصيل قول المعتزلة في هذا الباب	٦٦
البحث الرابع: في كيفية العلم با لمعدومات	٧٧
البحث الخامس: في حصر قسمة المعلوم إلى الموجود والمعدوم	٧٩
المقصد الثاني: في التقسيم بالنسبة إلى الوجوب والإمكان والإمتناع، وفيه فصول	٨٧
● **الفصل الأوّل : في أنّ تصور هذه الأشياء ضروري**	٨٧
● الفصل الثاني: في مباحث الوجوب، وفيه مباحث	٨٩
البحث الأوّل : في تفصيله	٨٩
البحث الثاني : في أنّ الوجوب ثبوتي أو لا ؟	٩٠
البحث الثالث: في تقسيم الواجب	٩٥
البحث الرابع : في خواص الواجب لذاته	٩٩
● الفصل الثالث : في مباحث الإمكان	١٠٩
البحث الأوّل : الممكن له أمران	١٠٩
البحث الثاني : في أقسامه	١١٠
البحث الثالث: في أنّ الإمكان العام سلبي.	١١١

الموضوع	الصفحة
البحث الرابع: في أنّ الإمكان الخاص سلبي	١١٢
البحث الخامس: في كيفية عروض الإمكان	١٢٢
البحث السادس: في أنّ الممكن محتاج إلى المؤثر	١٢٩
البحث السابع: في أنه هل يعقل أن يكون أحد طرفي الممكن أولى به لذاته و إن لم ينته إلى حدّ التعيّن؟	١٤٦
البحث الثامن: في أنّ الممكن ما لم يجب لم يوجد	١٥٠
البحث التاسع: في علّة احتياج الأثر إلى المؤثر	١٥٣
البحث العاشر: في أنّ الممكن الموجود، هل يحتاج في بقائه إلى السبب أم لا؟	١٥٧
المقصد الثالث: في التقسيم بالنسبة إلى الماهية والجزء والخارج والكلي والجزئي، وفيه فصول	١٦١
● الفصل الأوّل : في مباحث الماهية	١٦١
البحث الأوّل : في تحقيق الماهية	١٦١
البحث الثاني : في تقسيم الماهية	١٦٦
البحث الثالث: في أنّ البسائط هل هي مجعولة أم لا؟	١٦٨
البحث الرابع: في الفرق بين الجزء وغيره	١٧١

الموضوع	الصفحة
البحث الخامس: في الفرق بين التركيب الذهني و الخارجي	١٧٤
البحث السادس: في التشخص	١٧٧
البحث السابع: في كيفية تشخص الماهية	١٨٣
● **الفصل الثاني : في مباحث الجزء**	١٨٥
البحث الأوّل : في أقسامه	١٨٥
البحث الثاني : في تقسيم الجزء باعتبار آخر	١٨٦
البحث الثالث: فيما وجد من الأقسام المذكورة في الجواهر والأعراض	١٨٨
البحث الرابع: في طريق معرفة تركّب الماهية من الجنس والفصل	١٨٩
البحث الخامس: في الفرق بين الطبيعة الجنسية والطبيعية النوعية	١٩١
البحث السادس: في التناسب بين الحدّ والمحدود	١٩٢
البحث السابع: في النسبة بين الجنس والفصل	١٩٤
البحث الثامن: في الفصل	١٩٧
البحث التاسع: في ترتب الأجناس في الحمل	٢٠١
● **الفصل الثالث: في الخارج عن الماهية**	٢٠٣
● **الفصل الرابع: في الكلي والجزئي**	٢٠٧

الموضوع	الصفحة

القاعدة الثانية
في تقسيم الموجودات

وفيها نوعان ٢١٥

النوع الأوّل: في التقسيم على رأي المتكلمين، وفيه فصول ٢١٧

● الفصل الأوّل : في القدم و الحدوث، وفيه مباحث: ٢١٧

البحث الأوّل : في تحقيقهما ٢١٧

البحث الثاني : في التفسير على رأي الحكماء الأوائل ٢٢٠

البحث الثالث: في أنّ الحدوث والقدم هل هما ثبوتيان أم لا؟ ٢٢١

● الفصل الثاني في خواص القديم، وفيه مباحث: ٢٢٥

البحث الأوّل : في أنّ القديم هل يصحّ اسناده إلى الفاعل أم لا؟ ٢٢٥

البحث الثاني : في أنّ القديم لا يجوز عليه العدم ٢٣٢

البحث الثالث : في أنّ القديم واحد ٢٣٨

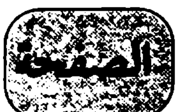
الموضوع	الصفحة
● الفصل الثالث : في خواص المحدث، وفيه مباحث:	٢٤١
البحث الأوّل : في أنّه لا يجوز في المحدث سبق المادة عليه	٢٤١
البحث الثاني : في أنّه لا يجب في المحدث سبق المدة عليه	٢٤٣
البحث الثالث: في أنّ كلّ محدث فإنّه ممكن	٢٥٠
● الفصل الرابع: في المتقدم والمتأخر والمع، وفيه مباحث:	٢٥٣
البحث الأوّل : في أقسام هذه الأنواع:	٢٥٣
الأوّل : التقدم بالعلية	٢٥٣
الثاني : التقدم بالذات	٢٥٦
الثالث : التقدم بالزمان	٢٥٧
الرابع: التقدم بالرتبة	٢٥٨
الخامس : التقدم بالشرف	٢٥٨
البحث الثاني : في الحصر	٢٥٩
البحث الثالث : في أنّ مقولية التقدم على أنواعه بأي معنى هو؟	٢٦٠

الموضوع	الصفحة
النوع الثاني: في التقسيم على رأي الأوائل، وفيه فصول:	٢٦٥
● **الفصل الأوّل** : في الجوهر، وفيه مباحث:	٢٦٦
البحث الأوّل : في رسمه	٢٦٦
البحث الثاني : في أنّ الجوهر هل هو جنس أم لا ؟	٢٦٧
البحث الثالث : في أنّ كليات الجواهر جواهر	٢٧٢
البحث الرابع: في أنّ الجزئيات أولى بالجوهرية من الكليات	٢٧٤
البحث الخامس: في أنّ الجوهر مقصود إليه بالإشارة	٢٧٦
البحث السادس: في أنّ الجوهر هو القابل للأضداد على سبيل الاستقلال	٢٧٧
البحث السابع: في أنّ الجوهر لا ضدّ له	٢٧٨
● **الفصل الثاني**: في العرض، وفيه مباحث:	٢٧٩
البحث الأوّل : في تعريفه	٢٧٩
البحث الثاني : في أنّ العرض ليس بجنس	٢٨٣
البحث الثالث: في استحالة الانتقال على الأعراض	٢٨٥
البحث الرابع: في أنّ العرض هل يصحّ أن يقوم بعرض آخر أم لا ؟	٢٩٢

الموضوع	الصفحة
البحث الخامس: في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين	٢٩٥
البحث السادس: في جواز بقاء الأعراض	٢٩٩
البحث السابع: في انقسام العرض بانقسام محله	٣٠٥
البحث الثامن: في امتناع كون الشيء الواحد جوهراً وعرضاً	٣٠٨
● **الفصل الثالث: في أقسام الأعراض على رأي الأوائل**	٣١٣
وفيه مقدمة ومقالات:	٣١٣
المقالة الأُولى: في الكم، وفيها مباحث:	٣١٧
البحث الأوّل : في تعريفه	٣١٧
البحث الثاني : في الفرق بين المقدار والجسمية	٣٢٠
البحث الثالث: في أقسام الكم	٣٢٣
البحث الرابع: في الكم المتصل القار بالذات	٣٢٦
البحث الخامس: في ماهية الزمان	٣٢٩
البحث السادس: في أنّ الزمان هل هو موجود أم لا؟	٣٣٧
البحث السابع: في أنّ الكم المنفصل هل هو ثبوتي أم لا؟	٣٤٣
البحث الثامن: في المسائل المتفرعة على وجود الكم عند الأوائل وهي:	٣٤٨



المسألة الأُولى: في أنّ الكم لا ضدّ له ٣٤٨
المسألة الثانية: في أنّ الكم لا يقبل الشدة والضعف ٣٥١
المسألة الثالثة: في الكم بالعرض ٣٥١
المسألة الرابعة: في أنّ الثقل والخفة ليسا من الكم ٣٥٤
المسألة الخامسة: في الطول والعرض والعمق ٣٥٥
البحث التاسع: في تناهي الأبعاد ٣٥٦
البحث العاشر: في المسائل المتعلقة بما لا يتناهىٰ وهي عشر ٣٧١
البحث الحادي عشر: في بقايا مسائل الكم، وفيه ثلاث مسائل ٣٧٨
البحث الثاني عشر: في المكان، وفيه مسألتان ٣٨٣
البحث الثالث عشر: في الخلاء، وفيه مسألتان ٤٠١
البحث الرابع عشر: في بقايا مسائل المكان ٤٣٣
المسألة الأُولى: في أنّ لكلّ جسم حيزاً طبيعياً ٤٣٣
المسألة الثانية: في امتناع تعدّد المكان الطبيعي البسيط ٤٤٠
المسألة الثالثة: في أنّ المكان الواحد لا يستحقه جسمان مختلفان بالطبع ٤٤١
المسألة الرابعة: في المكان الطبيعي للمركب ٤٤٢
المسألة الخامسة: في أنّ لكلّ جسم شكلاً طبيعياً ٤٤٤



البحث الخامس عشر: في الجهات، وفيه مسائل: ٤٥٠

المسألة الأُولى: في تحقيق الجهة ٤٥٠

المسألة الثانية: في أنّ الجهة موجودة ٤٥١

المسألة الثالثة: في عدد الجهات ٤٥٢

المسألة الرابعة: في تحدّد الجهات ٤٥٦

المقالة الثانية: في الكيف، وفيها فصول ٤٦١

● الفصل الأوّل: في المقدمات ٤٦١

المقدمة الأُولى: في تعريف الماهيات البسيطة ٤٦١

المقدمة الثانية: في تقسيم الكيف ٤٦٦

● الفصل الثاني في القسم الأوّل: الكيفيات الفعلية والانفعالية، وفيه مباحث ٤٦٩

البحث الأوّل : في أُمور كلية لهذا القسم ٤٦٩

البحث الثاني : في الكيفيات الملموسة، وفيه أبواب ٤٧٤

الباب الأوّل : في الحراة والبرودة، وفيه مسائل: ٤٧٥

المسألة الأُولى: في حدّ الحرارة والبرودة ٤٧٥

المسألة الثانية: في إثبات البرودة والحرارة ٤٧٩

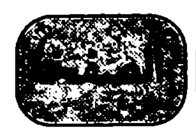
المسألة الثالثة: في تعديد أصناف الحار والبارد ٤٨١

المسألة الرابعة: في خواص الحرارة والبرودة ٤٨٢
المسألة الخامسة: في الحرارة الغريزية ٤٨٤
المسألة السادسة: في بقايا أحكامهما على رأي المتكلمين ٤٨٦
الباب الثاني: في الرطوبة واليبوسة، وفيه مسائل ٤٨٩
المسألة الأولى: في تعريفهما ٤٨٩
المسألة الثانية: في إثبات الرطوبة واليبوسة ٤٩٤
المسألة الثالثة: في سبب كون الحرارة والبرودة فعليين ٤٩٦
المسألة الرابعة: في بقايا مباحث الرطوبة واليبوسة ٤٩٨
الباب الثالث: في اللطافة والكثافة، واللزوجة، والهشاشة، والصلابة واللين ٤٩٩
المسألة الأولى: في اللطافة والكثافة ٤٩٩
المسألة الثانية: في اللزوجة والهشاشة والبلّة والجفاف ٥٠١
المسألة الثالثة: في الصلابة واللين والخشونة والملاسة ٥٠٢
الباب الرابع: في الثقل والخفة وفيه مسائل ٥٠٥
المسألة الأولى: في مغايرتها للحركة وللقوة المحركة ٥٠٥
المسألة الثانية: في أنّ الميل هل هو نفس هذه

الموضوع	الصفحة
المدافعة أو علتها؟	٥٠٦
المسألة الثالثة: في تعريفهما	٥٠٦
المسألة الرابعة: في الحاجة إلى الميل	٥٠٨
المسألة الخامسة: في أقسام الميل	٥٠٩
المسألة السادسة: في الميل الطبيعي	٥١١
المسألة السابعة: اضطراب كلام الشيخ في الشفاء	٥١٢
المسألة الثامنة: في اجتماع الميلين مع اتحاد الجهة	٥١٦
المسألة التاسعة: في إثبات الميل	٥١٧
المسألة العاشرة: الميل هو المحرك للجسم	٥٢٢
المسألة الحادية عشرة: الميل يقبل الشدة والضعف	٥٢٢
البحث الثالث: في الكيفيات المبصرة وفيه أبواب	٥٢٥
الباب الأوّل: في المبصرات، وفيه مسائل	٥٢٥
المسألة الأُولى: في أعدادها	٥٢٥
المسألة الثانية: في أحكام المبصرات الحقيقية	٥٢٦
المسألة الثالثة: في المبصرات غيرالحقيقية	٥٢٩
الباب الثاني: في اللون وفيه مسائل	٥٣١
المسألة الأُولى: في تعريفه	٥٣١
المسألة الثانية: في إثبات الألوان	٥٣٢

الصفحة

المسألة الثالثة: في الألوان المتوسطة ٥٣٨
المسألة الرابعة: في سبب شدة اللون و ضعفه ٥٤٠
المسألة الخامسة: في أنّ الضوء ليس شرطاً في وجود اللون ٥٤١
الباب الثالث : في الضوءوالظل والظلمة وفيه مسائل ٥٤٣
المسألة الأُولى: في أنّ الضوء لا يحدّ ٥٤٣
المسألة الثانية: في مغايرة الضوء للحرارة واللون ٥٤٤
المسألة الثالثة: في أنّ الضوء ليس بجسم ٥٤٨
المسألة الرابعة: في أنّ المضيء لا يضيء ٥٥١
المسألة الخامسة: في الضوء الأوّل و الثاني ٥٥٢
المسألة السادسة: حصول الضوء الثاني من الهواء ٥٥٤
البحث الرابع: في الكيفيات المسموعة، وفيه أبواب ٥٦٠
الباب الأوّل : في الصوت، وفيه مسائل ٥٦٠
المسألة الأُولى: في ماهيته ٥٦٠
المسألة الثانية: في سبب الصوت ٥٦٢
المسألة الثالثة: في حقيقة القرع ٥٦٣
المسألة الرابعة: هل يتوقف الصوت على الإحساس؟ ٥٦٤



المسألة الخامسة: استحالة البقاء على الصوت	٥٦٩
المسألة السادسة: في إثبات الصوت في الخارج	٥٧٠
المسألة السابعة: في سبب اختلاف الصوت	٥٧٢
المسألة الثامنة: في الصدى	٥٧٣
الباب الثاني : في الحرف، وفيه مسائل	٥٧٥
المسألة الأُولى: في ماهيته	٥٧٥
المسألة الثانية: في أقسام الحرف	٥٧٧
المسألة الثالثة: في أحكام الصوامت	٥٧٩
المسألة الرابعة: في أحكام المصوتات	٥٨٢
المسألة الخامسة: في أحكام المركبات	٥٨٥
البحث الخامس: في الكيفيات المذوقة والمشمومة، وفيه مسائل	٥٨٨
المسألة الأُولى: في الطعوم	٥٨٨
المسألة الثانية: في اجتماع الطعوم	٥٩١
المسألة الثالثة: في الروائح	٥٩٢
● **الفصل الثالث: في القسم الثاني من الكيف، وفيه مسائل**	٥٩٧
المسألة الأُولى: في أنواعه	٥٩٧

الموضوع	الصفحة
المسألة الثانية: في أنّ القوة على الفعل غير داخلة في هذا النوع	٥٩٩
المسألة الثالثة: في أنّ الصلابة و اللين وجوديان أم لا؟	٦٠٠
● الفصل الرابع: في القسم الثالث من الكيف، وفيه مسائل	٦٠٣
المسألة الأُولى: في حقيقة هذا القسم	٦٠٣
المسألة الثانية: في أقسامه	٦٠٤
المسألة الثالثة: في الاستقامة والاستدارة	٦٠٦
المسألة الرابعة: في إثبات الدائرة	٦٠٨
المسألة الخامسة: في أنّ المستقيم يخالف المستدير	٦١٠
المسألة السادسة: في عدم تناسب المستقيم والمستدير	٦١٢
المسألة السابعة: في حقيقة الشكل	٦١٣
المسألة الثامنة: في أنّ الشكل من الكيف أو الوضع	٦١٦
المسألة التاسعة: الزاوية	٦١٨
المسألة العاشرة: الخلقة	٦٢٥
المسألة الحادية عشرة: في خواص العدد	٦٢٧
فهرس المحتويات	٦٣١